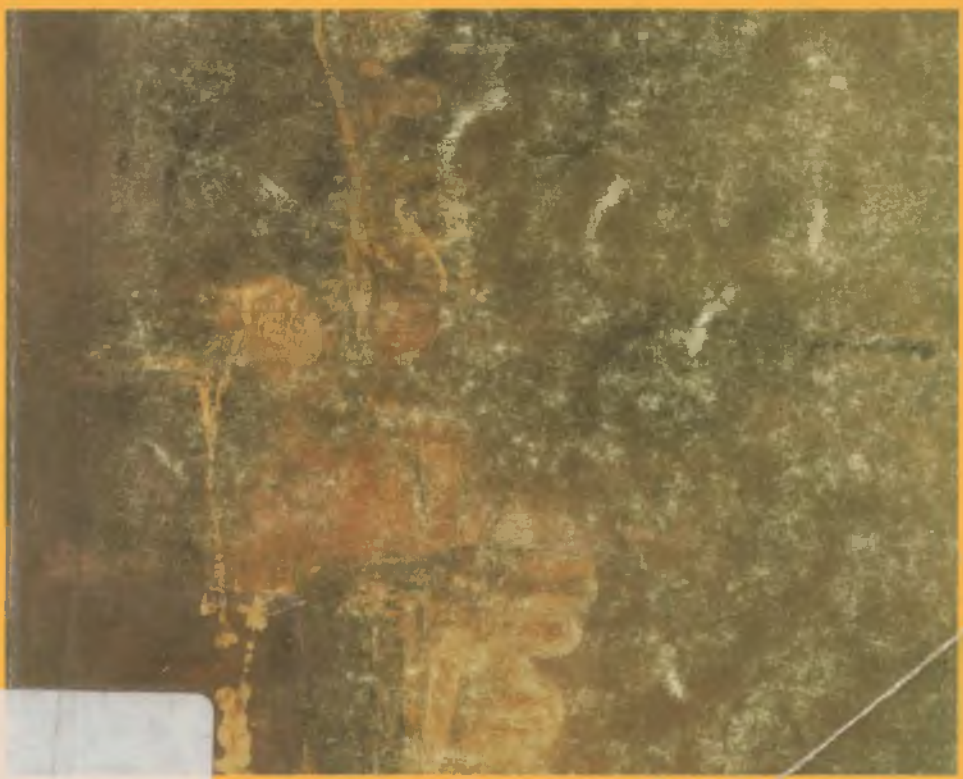
DIÁLOGOS SOBRE FILOSOFÍA Y GÉNERO



ASOCIACIÓN FILOSÓFICA DE MÉXICO, A. C.
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

DIÁLOGOS SOBRE FILOSOFÍA Y GÉNERO

¿Por qué aún Filosofía?

DIÁLOGOS SOBRE FILOSOFÍA Y GÉNERO

Coordinadora
Graciela Hierro

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
México 1995

Primera impresión: 1995

DR © 1995. Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria 04510. México, D. F.

Asociación Filosófica de México, A. C.
Coordinación de Humanidades

Impreso y hecho en México

ISBN 968-36-3951-8

CONTENIDO

Primera Parte

Presentación 7

Comentario
Diana Helena Maffía 13

Feminismo, ilustración y posmodernidad
Celia Amorós 23

La mujer sola
Graciela Hierro 43

Crítica de la normatividad del género
Ofelia Schütte 61

Segunda Parte

Introducción
María García-Torres de Novoa 77

La mujer en los mitos; una mirada que se construye
Patricia Digilio 85

Feminismo o misoginia en los diálogos platónicos:
el problema del *Timeo*
Víctor Hugo Méndez Aguirre 95

La ginocrítica, crítica literaria feminista
María del Carmen García Aguilar 101

Perspectivas del género en la obra de Sor Juana Inés de la Cruz
Antonieta Guadalupe Hidalgo Ramírez 115

El discurso de las mujeres en la Academia
María García-Torres de Novoa 125

Escuchar el mundo: una ética femenina
Rosa Coll 131

Razón y responsabilidad
Clara Kuschnir 143

PRESENTACIÓN

Fue en el tercer Coloquio Nacional de Filosofía, organizado por la Asociación Filosófica de México, A. C., llevado a cabo en Puebla en diciembre de 1979, cuando se organizó la primera mesa redonda en torno a un tema feminista: "¿Existe una Naturaleza Femenina?" Los trabajos se recogieron en un volumen, —ya agotado. La encargada de la edición fue Graciela Hierra, y apareció con el título *La Naturaleza Femenina,* editado por la UNAM, México, 1985.

Por lo menos en el campo de la filosofía, el tema del feminismo, en ese entonces, aun se sentía como ajeno; para muchos, no constituía un "tema filosófico" con el rigor requerido para esas disciplinas. Ha corrido agua bajo el puente, y la discusión feminista en el ámbito de la filosofía ya no constituye un pensamiento que requiera de legitimación. En varias universidades del país y del mundo se discute y se publica sobre feminismo; se editan libros y se publican revistas, con reconocimiento internacional. En muchas universidades existen los estudios de mujeres y los estudios de género, la UNAM no es una excepción.

En 1988 se celebró la primera Conferencia Internacional sobre Feminismo y Filosofía en América Latina, que tuvo lugar en la ciudad de México en la UNAM. La segunda en 1989 en Argentina. En las dos ocasiones se contó con el apoyo de la Sociedad de Mujeres en Filosofía de los Estados Unidos de Norteamérica. El feminismo filosófico en América Latina y en España ha alcanzado interés internacional. Así vemos, por tomar un ejemplo, que

en la prestigiada revista filosófica *Hypatia* de la Sociedad de Mujeres para la Filosofía de los Estados Unidos de Norteamérica, se recogen los trabajos que se consideraron relevantes de filósofas latinoamericanas y españolas, en un volumen (vol. 9, no. 1, Invierno, 1994. Indiana University Press) al cuidado de Ofelia Schütte, quien escribe también en este volumen nuestro. Advierte Schütte, en la introducción, que el nacimiento del campo de estudio del feminismo filosófico en los círculos académicos en lengua española, señala el inicio de una nueva comprensión de la filosofía que se abre al diálogo sobre temas nuevos, por ejemplo, las relaciones entre conocimiento, género y poder. Desde estas cuestiones surge el campo del feminismo filosófico o de la filosofía feminista en nuestra América. Tal como sucede en otros países los distintos acercamientos al conocimiento y la metodología, dependen del entrenamiento y los intereses de investigación de aquellas(os) que se interesan por el estudio de temas feministas en la academia.

Tal es el caso del volumen que presentamos: *Filosofía y género.* Es éste un conjunto de trabajos que se reunieron en las mesas de feminismo, llevadas a cabo en VII Congreso Nacional de Filosofía en la ciudad de Cuernavaca, Morelos en septiembre de 1993, organizado por la Asociación Filosófica de México, A. C.

Los diálogos que forman este volumen se han organizado bajo dos secciones, en la primera, el tema es comentado por la filósofa argentina Diana Maffía, y en la segunda, por la mexicana María García-Torres.

Se puede pensar que la filosofía feminista en América Latina está aún en su periodo inicial, sin embargo, ya existe un diálogo importante entre las feministas de habla española y las hermanas de los países de habla inglesa, que las han precedido en este importante campo de reflexión; condición *sine qua non* para poder hablar en verdad de "diálogo, igualdad y democracia" en nuestros países tan carentes de espacios, donde se escuchen las voces de ambos géneros.

GRACIELA HIERRO

PRIMERA PARTE

DIANA HELENA MAFFÍA

Profesora de Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Docente de la Facultad de Filosofía y Letras e investigadora del Área Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer en la Universidad de Buenos Aires. Profesora de Epistemología y Teoría de Género en la Maestría Interdisciplinaria de Estudios de Género de la Universidad Nacional de Rosario. Coordinadora del Foro Interdisciplinario de Estudios de Género, Centro de Estudios Avanzados, Universidad de Buenos Aires. Compiladora de *Capacitación política para mujeres, género y cambio social en la Argentina actual*. Miembro del Comité de Dirección de *Feminaria*.

COMENTARIO

Quiero agradecer muy especialmente la oportunidad de participar en este volumen comentando los trabajos de filósofas que han tenido mucho que ver no sólo en mi dedicación a estos temas, sino en las decisiones existenciales que las precedieron y sucedieron. Mi relato consistirá en una observación individual sobre cada ensayo y luego, una muy breve consideración general sobre ellos.

Comenzaré por la ponencia de Celia Amorós, "Feminismo, ilustración y posmodernidad". Tomando los clásicos rasgos de la posmodernidad como muerte de la razón, del sujeto, de la historia y la metafísica; y definiendo como ella como hace al proyecto ilustrado la emancipación del sujeto racional, podríamos expresar por medio de una pregunta el objeto central de este trabajo: ¿muerto el sujeto y muerta la racionalidad, cabe aún la emancipación? La pregunta es muy relevante si pensamos que el feminismo, como proyecto emancipado, aspiró a compartir el lugar del sujeto racional. Si tal lugar no es el mundo, sino la cripta, deberá quizá revisarse la alianza entre la práctica feminista y la posmodernidad. ¿Será ésta otra alianza desdichada, o el feminismo deberá asumirse sin más como la "viuda alegre" de la Ilustración?

La feminización de la epistemología posmoderna, que tanto halaga a algunas feministas, podría ser una trampa que no sólo nos deje sin sujeto ni razón, sino sin emancipación.

Las cualidades tradicionalmente atribuidas a las mujeres son ahora presentadas como cualidades de lo humano. ¿O es que otra

vez quedaremos, con nuestros reclamos a destiempo, fuera del género humano?

Nos advierte Celia Amorós sobre la interferencia entre el registro ético y el sociojurídico, a fin de que nos preguntemos qué consecuencias en nuestra situación social nos trae aparejada esta exaltación de las cualidades femeninas tradicionales. El ataque de Amorós a Derrida proviene de una opción binaria, o perseguimos la verdad y el poder o somos mujeres simbólicas. Nuevamente queda dicotomizado lo femenino por un lado y la razón por otro, sólo que ahora el filósofo posmoderno se apropia de lo femenino y nos deja la razón.

De ahí la duda legítima del feminismo, ¿debemos aferrarnos a esta razón devaluada y dejarnos llamar masculinas o debemos retroceder sobre nuestros pasos y aprovechar la *ese delle donne* cultivando aquellas características, ahora exaltadas como virtudes, dibujadas por el más rancio conservadurismo? Conservadurismo político que viste nuevo ropaje epistémico y que como la falsa madre del juicio salomónico prefiere perder la razón antes que compartirla.

Sin embargo, no todo es negativo en el posmodernismo, ¿debemos necesariamente abandonarlo o aferrarnos a su carro? Una concepción pragmática nos aconseja sacar provecho, desde la crítica feminista, de la conmoción filosófica de la razón patriarcal, sin perder de vista el carácter fundamentalmente emancipativo del feminismo.

La recomendación filosófica es reconstruir el concepto de racionalidad y el de sujeto, y entonces decidir si conceptos y teorías abarcadoras sirven o no a nuestros propósitos. Con respecto a la muerte del sujeto, ésta si sería una muerte inoportuna. ¡Con tanta dificultad se traza una subjetividad femenina que debió luchar primero con la identidad arrojada desde fuera por el patriarcado, y luego por los tentadores esencialismos igualmente arrogantes y desconocedores de la singularidad y la diferencia!

Es el *hecho* femenino, según Amorós, el que impugna la muerte del sujeto. Sólo un sujeto con capacidad crítica y reflexiva, un sujeto ilustrado, podrá salirse de la heterosignificación y lograr su propia constitución. Asumiéndose el riesgo de que en la resignificación, las mujeres no siempre adopten las formas más eman-

cipatorias, para buscar criterios normativos que distingan los que sí lo son.

Pero, para salir finalmente de la dicotomía, ni razón patriarcal ni posmodernismo: modernidad radicalizada.

El secreto, como se revela en el diálogo ficcional pero verosímil del final, estará en exigir la aplicación normativa de los principios de universalidad discursivos, en función de un proyecto genuinamente humanista. En suma, debe denunciarse el mal uso de la racionalidad, y no impugnarse una herramienta emancipadora.

Al leer el título del ensayo de Graciela Hierro, "La mujer sola", no podemos evitar sentir un sobresalto. Para hablar de una nueva subjetividad, Hierro no elige como nombre del paradigma propuesto "mujer nueva" sino "mujer sola", como si la autonomía sólo se lograra a costa de la conexión con otros. Pero no debemos guiarnos por esta impresión inicial.

La historia de la filosofía está llena de grandes estudios de ética que o bien *no contemplan* los intereses, la felicidad y los derechos de las mujeres, o bien *justifican* explícitamente su ignorancia. La propuesta, que llamaré "constructivista", que hace Graciela Hierro para la elaboración filosófica de una ética feminista, no sólo escapa a tal tradición, sino que, le es inherente un profundo compromiso de las mujeres con esa teoría. La vida misma es la obra, antes de llegar a la letra.

Muchos son los defensores teóricos en temas de ética y sus vidas personales no son consecuentes con sus afirmaciones. Les pido me eximan de dar ejemplos. Sólo quiero subrayar que esto es sencillamente imposible en la idea constructivista de una ética feminista. La mujer sola tiene una vida transgresora y audaz, por eso, la teoría que construye puede ser igual. Y una vez construida, tal teoría modela su vida de tal modo que produce un diálogo. La vida corrige la obra y la obra corrige la vida.

Claro que quien aspira a una ética no se satisface con un diálogo individual. Pero si se trata de una feminista, contemplará, justificadamente, con sospecha los universalismos. También aquí habrá un ajuste, mediante la empatía, el ponerse en lugar del otro (en este caso de la otra), lo que permite a la imaginación, mediante

el juego del "como si", superponer otros mundos al propio mundo y avanzar hacia la intersubjetividad.

John Rawls aplica a la ética un concepto que toma de la epistemología y que pertenece a Nelson Goodman, y es el concepto de "equilibrio reflexivo". Mediante el equilibrio reflexivo la razón, tanto teórica como práctica, avanza en la búsqueda de conceptos normativos generales que siempre tendrán un carácter hipotético y serán permanentemente confrontados con la experiencia; experiencia que a su vez será descrita desde esas hipótesis, pero con la convicción de que están siendo sometidas a prueba, en una actitud muy lejana al dogmatismo.

Veo en el trabajo de Graciela Hierro una propuesta de esta índole: construir una ética desde la experiencia, modelar la experiencia desde la ética. Hacerlo desde el feminismo significa renunciar a describir una subjetividad vicaria, y rechazar las valoraciones hechas desde el patriarcado. Un ejemplo de este rechazo es la inversión de valor de la figura de "mujer sola", transformada aquí en un paradigma de identidad femenina.

La ética feminista será una ética del placer. A nosotras nos corresponde definir tal placer, descubrir el sentimiento y el goce, y dar *nuestras razones* para legitimar moralmente nuestra conducta. La mujer como agente moral se hace responsable de tomar las decisiones y también de llevarlas a cabo. Es una productora de símbolos, con todo el poder que ello implica.

En esta producción simbólica destaca Graciela Hierro la constitución de la propia conciencia femenina, la afirmación de la subjetividad de las mujeres, condición necesaria para su ejercicio como agente moral. Constitución de una subjetividad autónoma en épocas de pretendida crisis, y hasta muerte, del sujeto autónomo. Con esta actitud afirmativa, nos alerta implícitamente sobre los riesgos que corre el feminismo de dejarse seducir por vertientes teóricas que le hagan olvidar su profundo compromiso emancipatorio. Y esto nos lleva naturalmente a la ponencia siguiente.

En su trabajo "Crítica de la normatividad de género", Ofelia Schütte establece una agenda teórica para el feminismo en la actual crisis epistemológica. Tal agenda surge de la necesaria relación entre teoría y práctica. Para que el feminismo no se inmovilice

en una posición crítica de exclusiva subversión de ideas y avance en una praxis constructiva y emancipadora, las teóricas deben concentrarse en el análisis filosófico de términos básicos como género y subjetividad.

Las peculiares características del feminismo hacen que se extreme la exigencia: estos conceptos deben ser útiles no sólo en la teoría, sino en la aplicación política y en la experiencia cotidiana de las mujeres.

Un primer obstáculo queda claro en esta construcción teórica, y es el hábito de conceptualizaciones bipolares que han servido además para legitimar formas excluyentes de relación social. El trabajo minucioso de Ofelia Schütte consistirá en desarticular las dicotomías que sobreviven dentro mismo del pensamiento teórico feminista.

Un ejemplo es el de considerar la heterosexualidad como sexualidad normativa, por oposición a la actividad *gay*, lesbiana o bisexual. Sin embargo, como muestra la autora, dentro de cada orientación sexual hay categorías que respetan la norma y otras que se desvían de ella. En el grupo heterosexual, una sexualidad desviada sería por ejemplo una no aplicada a la procreación. Y éste no es sólo un punto teórico, sino un tema muy relevante a la hora de construir alianzas políticas entre distintos grupos. Por ejemplo, en su demanda de acceso a la anticoncepción y despenalización del aborto, las feministas encontrarán quizá mejores aliados entre *gays* y lesbianas, quienes se encuentran fuera de la norma heterosexual, que entre las mujeres heterosexuales, cuya sexualidad aplicada a la procreación es normativa en un sentido mucho más fuerte.

Ofelia Schütte propone redefinir el concepto de sexualidad normativa como el tipo o forma de actividad sexual que está marcada por una coincidencia entre actos sexuales socialmente privilegiados y construcciones de género privilegiadas. De modo que la heterosexualidad sólo será normativa si en el nivel simbólico, social, cultural, lingüístico, está marcada por la interacción entre un hombre y una mujer que encajan en la construcción dominante de lo femenino y lo masculino. Recuerdo a propósito un artículo de Claudia Card sobre "Erótica lesbiana" que censuraba cualquier forma de pe-

netración como un vínculo sexual inadecuado entre lesbianas. Dentro de una relación que no sigue la normativa heterosexual, se establece un límite entre lo propio y lo impropio como forma de actividad sexual. Se debe distinguir, pues, entre actividad sexual y nuestras herramientas teóricas.

Esta variación en la definición permite relacionar otras variables, puesto que, cuanto menos diversificada sea una sociedad, más monolíticos serán sus modelos de género y su normatividad sexual; pero, en sociedades muy diversificadas éstas podrán cambiar por factores sociales, económicos, raciales o étnicos. Además permite romper la dicotomía heterosexual/no heterosexual o normativo/no normativo, para trazar ahora un continuo de sexualidades normativas, un continuo sexual feminista, que incluyan individuos de muy diferentes orientaciones sexuales.

Hay aquí un ejemplo de aplicación de la desarticulación de pares dicotómicos y el enriquecimiento que produce una red de conceptos relacionados que abren la posibilidad de interpretaciones siempre diferentes. Aunque se reconoce que el feminismo debe tener componentes normativos, éstos no tienen por qué ser estáticos. Pueden ser reconstruidos como plurales o móviles. Por eso, cuando el mismo posestructuralismo amenaza convertirse en una escolástica, Ofelia Schütte propone abandonar un modelo teórico lineal y abrazar un racimo de teorías que nos permitan "cambiar de frente" en distintas circunstancias.

Quisiera por último, y con el fin de iniciar un debate sobre los trabajos, señalar algunos elementos que creo son comunes a éstos y que parecen destacables por el hecho de pertenecer las autoras a contextos sociales, políticos y académicos muy distintos.

i) Encuentro en ellos una diferenciación en cuanto al uso de conceptos de tipo normativo o universales, entre un aspecto ontológico y un aspecto metodológico; en sentido ontológico o metafísico, esos conceptos nos perjudican como pensadoras feministas, pero, en su uso metodológico nos resultan útiles y a veces imprescindibles.

ii) Hay un marcado acento en los aspectos políticos del feminismo que no puede ser un puro devaneo del intelecto. Muy por

el contrario, la práctica emancipatoria actúa casi como un criterio de adecuación de la teoría.

iii) Hay en los tres trabajos una reafirmación de la necesidad de constituir y conceptualizar una subjetividad femenina, no de modo negativo, ni como una esencia universal, sino como aquellos aspectos constitutivos que participan en la construcción de la experiencia femenina y sus productos, los cuales tienen que ver con las circunstancias y prácticas concretas de grupos muy diversos de mujeres.

En fin, ya nos han indicado la tarea. Ahora sólo hay que realizarla.

Celia Amorós

Es catedrática de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid y ha sido directora del Instituto de Investigaciones Feministas de la misma universidad. Coordina desde 1986 el Seminario Permanente "Feminismo e ilustración". Es autora de *Hacia una crítica de la razón patriarcal* (Barcelona, Anthropos, 1985; 2ª edición, 1991), *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero* (Barcelona, Anthropos, 1987), *Mujer, participación, cultura política y estado*, (Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1990). Tiene en preparación un nuevo libro sobre teoría y crítica feminista, así como otro sobre J. P. Sartre, autor sobre el que ha publicado diversos artículos. Dirigió el proyecto de investigación interdisciplinario "Mujer y poder" del Instituto de Filosofía del CSIC, del año 1987 al 1991. En la actualidad dirige un programa de investigación con el título de "Feminismo, proyecto ilustrado y crisis de la modernidad".

FEMINISMO, ILUSTRACIÓN Y POSMODERNIDAD
Notas para un debate

CELIA AMORÓS
Universidad Complutense de Madrid

Para el ilustrado que fue Joan Fuster.
In memoriam

1. *Exequias*

Posmodernidad. Diagnóstico en que se plasma aún a tientas y trata de articularse, como lo afirma Wellmer, la conciencia de una nueva época, la nuestra. Y cuya caracterización sumaria (sean cuales fueren las no desdeñables diferencias entre los pensadores que se asumirían como posmodernos o posmodernas) se concreta, como es sabido, en torno a determinadas actas de defunción: muerte del sujeto, muerte de la razón, muerte de la historia, muerte de la metafísica, muerte de la totalidad. Muerte de toda una retícula de categorías y conceptos que mantienen entre sí unas relaciones orgánicas que vertebraban el proyecto de la modernidad, el proyecto ilustrado entendido como la emancipación del sujeto racional, sujeto que se encontraba de algún modo en posición constituyente en relación con el proceso histórico interpretado desde alguna o algunas claves totalizadoras relacionadas a su vez con el protagonismo de ese sujeto y los avatares de su sujeción y su liberación. Ante la muerte de este concepto y de sus pretensiones fundamentalistas —pues no es sino por su defunción por lo que se habla de "crisis de fundamentos", de "crisis de las grandes legitimaciones" basadas en los "grandes relatos"— cabe preguntarse ante todo,

como lo hace la teórica feminista francesa Françoise Collin parafraseando el título de Hemingway: "¿Por quién suenan las campanas?" Y sobre todo: "¿Quién las hace sonar?" A lo que podría añadirse ¿por qué suenan ahora, precisamente ahora? Y ¿qué pinta el feminismo en estos funerales? ¿Va de muerto, de sepulturero, quizá de plañidera? ¿O, simplemente, es escéptico —¡ah, las mujeres escépticas de Nietzsche!— ante tanto *pathos* necrófilo? ¿Encuentra algo sospechoso y paradójico en un entierro en que el llanto sería intempestivo y de mal gusto, la nostalgia por lo enterrado improcedente? ¿O acaso, simplemente, está confuso y no sabe de qué va?

Sin duda, hay desconcierto en el seno del feminismo en torno a la actitud que habría que adoptar ante estos funerales. Algunas no convalidarían el certificado de defunción que se deriva del diagnóstico de los posmodernos: no llegan a pensar que los muertos que la posmodernidad mata gozan de muy buena salud, pero sí, los síntomas en que se han basado para darlos por fallecidos son complejos, ambiguos y susceptibles, por tanto, de otras interpretaciones. Otras lo saludan como una liberación: al muerto que se entierra no le debemos nada, salvo, en todo caso, frustraciones y disgustos; el sujeto es consustancialmente masculino, así como la razón o el *logos* del que se nos ha excluido —con lo cual sancionamos nosotras mismas nuestra exclusión, pues, en ese supuesto, al dejarnos fuera no han hecho sino ser coherentes—; los grandes relatos son patriarcales, luego nada vamos a perder porque ya no se cuenten ni nadie se los crea; bailemos, pues, sobre su tumba, al ritmo de la lambada de Zaratustra a ser posible, porque la liberación verdadera de lo femenino, la liberación auténtica de las mujeres, pasa por la muerte del mito de la emancipación del sujeto de la modernidad, al que totalitariamente se pretendía homologarnos.

2. *Amores*

Estas diferencias entre las feministas, ¿en qué medida son un problema de novios? Dicho de otro modo, las mujeres feministas,

por razones de todo tipo: generacionales, de formación, de opciones filosóficas forjadas al hilo de nuestra biografía personal e intelectual, tematizamos nuestro feminismo en las claves y en los marcos interpretativos, así como con los instrumentos analíticos que nos proporcionan aquellos referentes teóricos que manejamos con más soltura y con los que nos sentimos más, a veces apasionadamente, identificadas. Es natural e inevitable: la teoría feminista no se hace, afortunadamente, en un invernadero ni en un páramo, sino en diálogo, más o menos fluido o más o menos tenso, con los grandes paradigmas emancipatorios del pensamiento. En este "diálogo", todo hay que decirlo, nos desdoblamos y suplimos al inexistente, interlocutor: tenemos que hacerlo porque ellos rara vez se dignan tomar a las teóricas feministas por interlocutoras; podemos hacerlo porque hemos debido adquirir esa competencia para llegar a ser escuchadas por quienes definen qué competencias son ineludibles para convertirse en interlocutor(a) solvente en los debates intelectuales que tienen vigencia. Ellos, en cambio, pueden ignorar olímpicamente lo más elemental de la teoría feminista sin percibirlo y sin que se lo hagan percibir como una laguna que no es de recibo. Ante una relación tan disimétrica, no es de extrañar que la teoría feminista tenga un currículum de amores ingratos y desdichados difícil de superar, situación que tiene su correlato práctico en las recurrentes alianzas políticas ruinosas en que el feminismo como movimiento se ha visto implicado: el movimiento obrero nos traiciona y pacta con los patronos, como agudamente lo ha señalado Heidi Hartmann, el salario familiar; los negros, como es sabido, dejan en la estacada a las abnegadas sufragistas; ahora, los ecologistas se empeñan en que las mujeres *qua* tales debemos "remendar la capa de ozono" por aquello de *operari sequitur esse;* los pacifistas nos imponen el "atajo" hacia un mundo sin guerras por la prescripción de que nos abstengamos de participar en ellas en razón de las características genéricas que nos adjudican; sin embargo, nadie pretende que los ecologistas o los pacifistas estén obligados a serlo *qua* varones ni que le deban contrapartidas de prestación al movimiento feminista si éste colabora en sus objetivos. Para

los foucaultianos, estamos incluidas en el paquete de las "luchas transversales" junto con la de los hijos contra los padres, los pacientes contra los médicos, etcétera. Vamos de Herodes prácticos a Pilatos teóricos. Tardamos en tomar conciencia de que nuestra relación con el marxismo era, al menos tal como estaba planteada, "un matrimonio desdichado"; nuestra relación con el psicoanálisis no parece —aun con los estimables esfuerzos, tan competentes como bienintencionados de psicoanalistas feministas como Emilce Dio Bleichmar de releer el psicoanálisis desde la "perspectiva de género" para construir entre ambos un "matrimonio bien avenido"— arrojar un balance demasiado glorioso a nuestro favor. Ahora se trata de nuestra alianza con la posmodernidad. Y este debate está en función de la valoración que se haga por parte del feminismo de su relación histórica de origen, a saber, del vínculo entre feminismo e Ilustración. Es este *velis nolis* un vínculo genuino del que no se puede renegar: no hará falta insistir en las raíces históricas del feminismo ni en cómo éste se constituye en la coherente radicalización del proyecto ilustrado (remito al respecto a trabajos de Amelia Valcárcel, Cristina Molina Petit, así como a trabajos míos y del grupo de investigadoras de nuestro Seminario Permanente "Feminismo e Ilustración" que tiene su *pendant* en la Universidad de Valencia coordinado por Neus Campillo). Ahora bien, podría objetarse que este origen *de facto* no tiene porqué obligarnos a una fidelidad eterna fundamentada *de iure:* podría ocurrir que fuera conveniente o inevitable que el feminismo se separara de su tronco ilustrado por dos razones que hasta los más acérrimos partidarios de la indisolubilidad del vínculo conyugal aceptarían: una de ellas sería la eventual muerte del proyecto ilustrado, a la que el feminismo tendría que sobrevivir alimentándose de otras savias; otra, que las incoherencias e insuficiencias de este proyecto en cuanto al feminismo se refiere, llegaran a ser estimadas como de la dimensión de ese género de traiciones que ponen en cuestión el sentido mismo de un matrimonio. O, *a fortiori,* por la acumulación de ambas: el feminismo podría quedarse viudo luego de haber sido cornudo y apaleado. Sería, pues, la viuda alegre

liberada de los lastres y antiguallas de la modernidad, que podría iniciar aventuras con otros amantes y festejar lo que, por algo así como una "destinación del ser" nos vendría dado como la *era delle donne*. Porque, así como para relacionarse con los ilustrados había que ser *masoca*, los posmodernos nos llevan en palmitas, nos colman de piropos epistemológicos, connotan como femenino todo lo bueno. Cristina Molina Petit, en un artículo, todavía inédito, que lleva el significativo título de "Lo femenino como metáfora en la racionalidad posmoderna y su escasa utilidad para la teoría feminista", ha analizado con finura cómo, a las metáforas masculinas que se despliegan en la crítica a la razón moderna (es fálica, es violenta, es totalitariamente interventiva), se contraponen los rasgos femeninos adjudicados a las formas posmodernas de racionalidad: la "razón piadosa" de Vattimo, asociada a *il pensiero debole* caracterizado por la lucidez modesta de quien ha recorrido un camino empedrado de renuncias: a fundamentar, a irracionalizar lo instituido, o totalizar, etcétera, y ha aprendido a compadecerse de lo existente, a asumir que lo real no es racional ni hay que empeñarse en que lo sea sometiéndolo a crueles hermenéuticas desenmascaradoras y desmitificantes. También "la razón estetizada", en la línea de Rorty, está en el campo semántico de lo femenino. Como lo recuerda Molina, Baumgartem afirmaba que la estética "es la hermana menor de la lógica con un tipo de racionalidad inferior o analogado femenino de la razón". Por otra parte, desde Montaigne, como lo señala Horkheimer, el escepticismo epistemológico y moral se dobla del juicio del gusto como regulador de la conducta, no se puede probar racionalmente que la crueldad sea mala, sino afirmar que es de mal gusto. Y éste es, para Kant, el lenguaje que la mujer entiende como *ersatz* de la capacidad de formular principios morales: con respecto a quien, como el sexo bello, tiene virtudes adoptadas, es decir, un simulacro de virtudes, hay que proceder de tal modo que se logre que les parezca bello lo justo. Si recordamos por otro lado que, según Nietzsche, las mujeres son escépticas, no nos extrañará que esta "razón estetizada" posmoderna lleve su sello. Deleuze habla del "devenir-femme" de la filosofía y Françoise

Collin puede afirmar que, aun a riesgo de esquematizar, "las dimensiones del ser en el mundo tradicionalmente caracterizadas como femeninas se convierten en las dimensiones del ser en el mundo, ya sea en Derrida, en Levinas, en Lyotard, bajo formas diferentes. Lo femenino, aunque lingüísticamente tomado de las mujeres, no es aplicado aquí como una calificación sólo propia de las mujeres, sino como la calificación del ser en el mundo verdaderamente humana, tal como designa indistintamente a mujeres u hombres..." Estamos, pues, en la cresta de la ola. ¿Qué sentido tendría reivindicar nada de lo masculino —que resultaría no coincidir con lo que tienen los hombres, pues los mejores y más lúcidos de éstos ya han hecho su conversión y son simbólicamente como mujeres—, si resulta que el modo femenino de estar en el mundo no sólo es mejor sino que encarna lo genuino y lo genéricamente humano? (Esta promoción de lo femenino a lo genéricamente humano no es, sino un efecto concomitante de la inversión de los signos valorativos respectivos de lo masculino y lo femenino. Si, como ya lo señaló Simone de Beauvoir, lo masculino ha asumido siempre lo genéricamente humano y ahora pasa "lo femenino" a cumplir su función, lo femenino se verá promocionado a la representación de lo genéricamente humano.) Ellos se han pasado a nuestra simbólica, ¿no es toda una victoria moral? ¿No habrá llegado la hora de firmar el armisticio de la guerra de los sexos, ahora que, las feministas, en tanto que mujeres, parecen haber encontrado al fin su media naranja, el novio galante que las comprende y valora sus tesoros y que, además, resulta ser simbólicamente una mujer? (Bueno, nadie es perfecto, como decía el protagonista de aquella divertida película "Con faldas y a lo loco": ¡algún defectillo tendría que tener! Chiste para heterosexuales, que no se ofendan nuestras lesbianas.)

Tenemos, pues —la frase es de Collin— "lo femenino sin las mujeres". Una nueva edición del despotismo ilustrado, esta vez por parte de los antiilustrados. Las feministas que, como Collin, planteamos la intempestiva y hortera pregunta de en qué se traduce la inversión de las posiciones tradicionales del ámbito de la simbólica al de las posiciones efectivas de poder, no somos

respondidas sino descalificadas por traidoras a "la Mujer" (García Calvo) o por falocéntricas (Derrida). Nuestro filósofo "travestido" se permite afirmar —original y nuevo, por otra parte— que "las feministas... son en realidad hombres. El movimiento feminista es el procedimiento por el cual la mujer desea asemejarse al hombre, al filósofo dogmático, en tanto que reclama la verdad, la ciencia, la objetividad, es decir, en tanto que, conjuntamente con la colectiva ilusión humana, a la que se adhiere, reclama también el efecto de castración. El movimiento feminista quiere la castración —también la de la mujer—. Ha perdido el estilo". No le gustamos, pues, al señor Derrida que, en lugar de argumentar recurre a ese expediente sumario —y, por decirlo todo, bastante totalitario— que es el juicio del gusto, empleado por quien se encuentra en una posición desde la que se pueden marcar pautas, con una finalidad descalificadora. Femenino, sí, feminista, no. Las feministas pretenden transformar el sistema género-sexo porque no se han enterado de que ya lo ha deconstruido el señor Derrida. Y dirigen sus armas, como Don Quijote, contra molinos de viento. Como simbólicamente "todos somos mujeres" la diferencia de los géneros se ha vuelto indiferente. Indiferente. Esa palabra me sugiere algo: una vieja maniobra eufemística. La maniobra estoica. Es una maniobra muy simple: consiste en la resignificación de referentes que tienen claras connotaciones jurídico-político-sociales (por ejemplo, y es la paradigmática: la diferencia entre amo y esclavo) transfiriéndolos a un ámbito en que las connotaciones de origen se vuelven irrelevantes (*adiafora*, indiferentes con respecto a lo que se enfatiza como lo verdaderamente importante, decían los estoicos) al ser traspuestas a un nuevo registro. Así, en el caso del amo y el esclavo —situaciones sociojurídicas precisas y contrastables— se volvía indiferente, justo, esta diferencia de situaciones sociojurídicas porque lo verdaderamente relevante era una determinación ético simbólica: la de ser o no ser dueño y señor de las propias pasiones. Era evidente que los conjuntos que se constituían de acuerdo con este nuevo criterio no tenían porqué coincidir con los sociojurídicos: había esclavos —en el sentido que ahora se volvía "indiferente"— que

eran, en realidad, amos, pues poseían el verdadero señorío, el control de las propias pasiones. Y viceversa: amos que, propiamente, no eran tales, pues les fallaba lo esencial: el dominio de sus pasiones. Así, con esta interferencia entre el registro ético y el sociojurídico, ni están todos los que son ni son todos los que están. Y, en el límite, todos pueden estar en el lado bueno sin que se deconstruya lo más mínimo la esclavitud como sistema: todos son amos simbólicos en la cosmópolis ideal, en el espacio verdaderamente importante, donde todo se define por sus calidades éticas y lo demás *non pertinet. Mutatis mutandis,* para nuestro deconstruccionista, el varón deconstructor de las oposiciones binarias del "pensamiento occidental" es una mujer simbólica —en la medida en que él asume esta posición como un medio privilegiado (Kofman) para deconstruir la voluntad de verdad, de acuerdo con la particular interpretación derrideana del escepticismo adjudicado a las mujeres por Nietzsche—; de igual modo, la feminista no posmoderna que no renuncia a la voluntad de verdad —ni ¡ahí está la madre del cordero!, a la voluntad de poder que hay detrás— es un varón simbólico... Sea. Sólo que Collin, intempestiva, se pregunta si fuera de esa nueva cosmópolis ideal habilitada por el posmodernismo para las categorías ontológicas de género, pongamos por caso, "en la Bolsa de París, como en Wall Street o Tokyo, lo femenino de una mujer... vale tanto como lo femenino de un hombre". Dicho de otro modo —y no hay que ser muy perspicaz—: la ontología no hace aquí sino escamotear la política. Y este tipo de discursos, sean o no malintencionados, tienen, dice Collin, un "efecto perverso: mantener a las mujeres en su lugar". ¿Acaso, se pregunta, cambia la situación de los negros la introducción del arte negro en la pintura de Picasso? "Todo grupo dominado ofrece al dominante una capa de folklorización." Y podríamos añadir que si el snobismo del oprimido, que consiste en desmarcarse de su clase de origen adoptando modales y pautas de conducta del grupo en que pretende ser aceptado se califica a veces de esperpéntico, el del miembro del grupo dominador, por crítico o contracultural que sea, puede adoptar emblemáticamente las enseñas de los dominados y son

él un *touche de glamour.* Los snobismos respectivos no son simétricos.

Con estas observaciones pretendo sugerir que la posmodernidad no es un buen partido para el feminismo y que las feministas deberíamos estar en guardia y ser críticas ante sus maniobras de seducción, así como de recuperación en claves espúreas del discurso feminista. Sheila Benhabib considera la relación entre el feminismo y la posmodernidad como "una difícil alianza". Ciertamente, tanto el uno como la otra son críticos de la Ilustración y del racionalismo occidental. Pero de ahí no se sigue que vaya en la misma dirección el sentido de estas críticas como para que puedan ser compañeros de viaje. Por su parte, Judith Butler toma partido en este debate por los "fundamentos contingentes", y sospecha que la búsqueda de presupuestos normativos de legitimidad para la política es "la más insidiosa astucia del poder". Estima incluso que la rúbrica de "lo posmoderno" utilizada para agrupar posiciones, tan distintas desde otros puntos de vista, como el posestructuralismo y la deconstrucción es un gesto de "dominio conceptual" sintomático de autoritarismo político. La política feminista no debería, en mayor medida que cualquier otra, presuponer su "sujeto": el sujeto —sujetado—, lejos de tener posición constituyente alguna, es producido por unas prácticas de poder-discurso que lo constituyen como "el lugar de la resignificación". En esta polémica tercia Nancy Fraser y remite el sentido del debate a una cuestión de novios: la discusión Benhabib-Butler acerca de la relación del feminismo con la posmodernidad "se transmuta en un debate sobre los méritos relativos de la teoría crítica y el posestructuralismo". Ella, por su parte, declara, en la línea ecléctica y pragmática propuesta en su libro *Unruly Practices,* no tener ningún prejuicio monógamo ni ver por parte del feminismo necesidad alguna de optar entre "falsas antítesis": la teoría crítica y el posestructuralismo se pueden integrar en un paradigma feminista pragmático y falibilista. El feminismo como teoría crítica de nuestra sociedad debe definir, desde sus propias exigencias a título de tal, lo que le sirve, lo que ha de reformular desde sus propias demandas y lo que le viene oblicuo o a contrapelo de las

mismas. Así lo plantea, por ejemplo, en un interesante artículo sobre "Usos y abusos de las teorías francesas del discurso para la política feminista". El planteamiento no puede ser más pertinente: el feminismo no es algo que se derive de la teoría crítica ni del método foucaultiano; tiene sus propios objetivos, su propia tradición, sus propias señas de identidad (por más que muchos y algunas se empeñen en echar tinta de calamar sobre ellas); tiene la suficiente entidad como para vertebrar por sí mismo un pensamiento crítico que sabe de qué savias se ha nutrido y puede nutrirse, con cuáles puede mantener un metabolismo sano y de cuáles debe precaverse porque lo pervierten o lo fagocitan. A lo mejor el "todo vale" posmoderno le llama a esto dogmatismo, "discurso disciplinario" o sabe Dios qué, y afirma que feminismo es todo lo que tenga a bien autodenominarse así. Como es obvio, nadie tiene el monopolio de la ortodoxia, pero no es cierto que no existan, como en cualesquiera tradiciones de pensamiento y de praxis, criterios de identificación y de legitimidad. ¿Que son excluyentes? Estoy de acuerdo con Nancy Fraser en que hay exclusiones legítimas e ilegítimas, y con Spinoza en su definición de la esencia como *conatus:* todo ser se esfuerza en perseverar en el ser. Y el feminismo, como *conatus* emancipatorio de las mujeres, no iba a ser una excepción.

Pues bien, el feminismo, para saber con quién debe o no aliarse, ha de definir con claridad sus necesidades teóricas y prácticas; si pone en cuestión y quiere transformar el sistema género-sexo como sistema jerárquico o patriarcado, tendría que clarificar:

a) qué concepción de la racionalidad es la más idónea para esta tarea crítica (además de ser esta concepción, en sí misma, plausible; dicho de otro modo, ya no podría manejar una concepción enfática o acrítica de la razón que no hubiera sufrido las pertinentes contrastaciones a la altura de los tiempos).

b) qué concepción del sujeto es la más adecuada para llevar a cabo esta transformación (se apunta, naturalmente, al problema del sujeto político del feminismo).

c) si es posible y deseable prescindir de ciertos conceptos totalizadores para llevar a cabo sus tareas crítico-prácticas (por ejemplo, el concepto de "patriarcado").

d) si —y hasta qué punto— es posible y deseable prescindir del "metarrelato", es decir, de la reinterpretación en el nivel de una metainterpretación alternativa a los grandes relatos patriarcales que vendría implicada por una concepción feminista de la historia, como historia de las relaciones de género guiada por un interés crítico-emancipatorio.

Ahora, pues, podemos formular la pregunta, ¿puede la posmodernidad, a condición de politizarse, adaptarse a estas necesidades del proyecto feminista? ¿O bien conlleva una desactivación de sus ideas-fuerza?

Comencemos por el problema que estimamos clave para el feminismo: ¿muerte o redefinición del sujeto de la modernidad? Sheila Benhabib estima que la versión fuerte de la "muerte del sujeto" —pues la débil, que ella propone, se identificaría con la de su hipertrofia megalómana y sus delirios partenogenéticos, tributarios de un perfil genérico masculino: esta versión, el feminismo no sólo la asumiría, sino que la haría suya en la propuesta de "la desmitificación del sujeto masculino de la razón"— no es compatible con los objetivos del feminismo. Yo añadiría: ni con la propia experiencia de la conciencia feminista. Pues debemos partir de ella como de un *factum* en la medida en que el propio feminismo está implicado en la interpretación de los diagnósticos de la contemporaneidad, o, dicho de otro modo, se autointerpreta como fenómeno relevante que ha de ser tenido en cuenta en la elaboración de ese diagnóstico. Es decir, que si la conciencia feminista existe y esta conciencia presupone de algún modo —que habría que precisar— lo que la modernidad ha entendido como sujeto, no puede hablarse de muerte del sujeto de la modernidad. Ahora bien, fenomenológicamente podríamos caracterizar la conciencia feminista como una peculiar forma de existencia reflexiva del ser-mujer (es decir, del ser efecto de una "heterodesignación" y de la asunción del discurso del otro, como un discurso constitu-

tivo del género, o sea, de las implicaciones culturales normativas de la pertenencia al sexo biológico femenino). Esta existencia reflexiva del ser-mujer se caracteriza por una permanente reinterpretación, una resignificación bajo el signo de lo problemático, la impugnación, la transgresión, la desidentificación, el desmarque, la renormativización siempre tentativa... Todo ello requiere un sujeto, si por tal se entiende alguien, que pueda interrumpir reflexivamente la cadena del significado construida tomando distancia crítica y alterándola creativamente. O sea, que hemos podido objetivar "las figuras de la heteronomía" y pasar a la autonomía. Obviamente, esta reflexión no se lleva a cabo en el vacío y la transparencia abstractos, sino que es mediada por determinados instrumentos culturales, por discursos existentes (como el propio discurso ilustrado) y los discursos críticos del feminismo. Pero tales discursos constituidos no se han discurseado solos como se narran a sí mismos los mitos de Lévi-Strauss: los ha plasmado en discurso, naturalmente, con ayuda de otros discursos, una experiencia de sujeto(a), es decir, de tomar distancia, de rechazar y de redefinir cualesquiera predicados adjudicados en función de una hermenéutica constituyente en última instancia... El hecho del feminismo impugna, pues, la "muerte del sujeto": si ha sido y sigue siendo posible un discurso impugnador de tal calibre en el medio discursivo más colonizado, más heterosignificado, *a fortiori*... Por su parte, Benhabib admite que hay códigos biográficos, narrativas convencionales, pero, añade, "quiero preguntar cómo sería incluso pensable, de hecho, el proyecto mismo de la emancipación femenina sin un principio regulativo de acción, autonomía e identidad".

Para Fraser, el artículo de Butler podría interpretarse como respuesta a la pregunta de Benhabib: "si no somos más que la suma total de las representaciones de género ¿cómo podremos reescribir el guión?" "Por resignificación", afirma Butler. Insiste en que las capacidades críticas y reflexivas están constituidas culturalmente —lo que nadie le discutiría, si bien puntualizando que ello ocurre precisamente en los procesos de Ilustración— y no provienen de una estructura de la subjetividad previa, lo que me parece más discutible, pues, ¿cómo concebirlas sin una estructura

de la subjetividad que implique lo que hemos llamado cierta capacidad hermenéutica constituyente, de transcender lo dado al descifrarlo como significación? ¿Cómo podríamos siquiera resignificar? Por otra parte, desde un sano nominalismo constructivista, Butler propone que lo que haya de resignificar la nueva identidad colectiva de las mujeres no sea una sola rúbrica unificadora (por ejemplo, la maternidad, la sujeción a la explotación económica, a la explotación sexual, etcétera), porque en ese caso, siempre sería excluyente de algunas mujeres y "nunca puede mantenerse como fundamento de la unidad de un movimiento político feminista la identidad como punto de partida". Además, tales identidades nunca son meramente descriptivas sino normativas. Debe, pues, dejarse abierto el término a múltiples "sentidos no anticipados". Incluso hay que correr el riesgo de que esta apertura sirva a propósitos no feministas... La propuesta es un interesante correctivo contra toda tentación esencialista, profundamente recurrente bajo diversos ropajes. Pero tiene el inconveniente —señalado también por Fraser— de que sitúa todas las resignificaciones claramente en un mismo nivel. Hay, sin embargo, resignificaciones claramente emancipatorias. Se me ocurre un ejemplo histórico: las que aparecen en la literatura feminista y de mujeres de la Revolución Francesa, en que las mujeres se llaman a sí mismas: "Tercer estado dentro del tercer estado" frente a la "aristocracia masculina" y a "los privilegios masculinos". Son emancipatorias por su capacidad de interpelación, al tomar como referentes los propios *slogans* de los ilustrados para volver contra ellos las virtualidades mismas contenidas en los presupuestos universalistas de su discurso. Hay también resignificaciones estoicas que son, cuando menos, profundamente ambiguas, pues carecen de capacidad de interpelación, de irracionalización de una norma jerárquica al desplazar la pertinencia del establecimiento de la jerarquía a otro ámbito como su verdadero ámbito de relevancia... Ante la impotencia, el voluntarismo valorativo del oprimido es tan ingenioso como monótono, ya que no nos dejan hacer lo importante, digamos que lo verdaderamente importante es lo que hacemos... Era preferible lo que hacían los mudéjares: hablar las palabras del

infiel y hacerlas rimar en rima musulmana... era, dentro de la impotencia, menos mistificador, más contestatario. Obviamente, las feministas no podemos impedir que ni las mujeres ni nadie resignifiquen como mejor les parezca, pero sí debemos tener criterios claros acerca del sentido de las resignificaciones, y no veo cómo sería posible sin los horizontes normativos de las tradiciones emancipatorias... De otro modo, al deshacernos de la hipoteca del esencialismo pagamos el precio de la desactivación de la capacidad crítica feminista. Cuando sólo vale el "todo vale" se acaba diciendo que tanto da estar en el parlamento como hacer calceta. Y cuando se distiende la tensión que sostenía —si bien no siempre con coherencia— las abstracciones universalizantes de la modernidad —autonomía, individualidad, igualdad— emergen por evocación las imágenes más arcaizantes asociadas a la simbólica de los géneros, de dudoso o nulo interés emancipatorio para las mujeres. A su fuerza ancestral no se puede responder más que con otra razón-fuerza, la que desde Poullain de la Barre, Mary Wollstonecraft, las sufragistas, hasta Beauvoir y Kate Millet, ha irracionalizado diversos aspectos del patriarcado. Esta razón que tuvo sus incoherencias nada inofensivas para nosotras, generó *malgré tout* las instancias de su propia autocrítica de manera tal, que al menos muchos aspectos de la posmodernidad pueden ser reinterpretados si se toma la perspectiva adecuada, al decir de Wellmer, como una modernidad radicalizada. El feminismo puede asumirse como uno de ellos. Así, podemos seguramente renunciar a la aventura posmoderna como a una *liaison* demasiado *dangereuse* para nuestra escocida experiencia y decidir no divorciarnos del proyecto ilustrado que, con todo, ha sido el menos malo de nuestros amores. El más profundo, como toda relación amor-odio hacia un amante tan antiguo como el legado ilustrado. "Ni contigo ni sin ti tienen mis males remedio. Contigo porque me matas (¡ay, *Olympe de Gouges*!) y sin ti porque me muero..."

Epílogo. Un diálogo imaginario

¿Es suficiente, como quiere Nancy Fraser, la "crítica situada" que asume el feminismo como una tradición crítica históricamente

constituida, sin más fundamento para nuestras pretensiones emancipatorias? ¿O sería preciso, como lo pretende Benhabib, convalidar filosóficamente los valores de esta tradición para que esté a la altura de sus necesidades de legitimación y de impugnación del poder patriarcal? Nos ha parecido que quizá sería ilustrativo contrastar por medio de un diálogo —imaginario, aunque con *fundamento in re*— las necesidades de estrategia argumentativa del feminismo con vistas a poner de manifiesto algunas de las implicaciones teóricas de este debate.

Lévi-Strauss, ante la propuesta de ingreso en la Academia de la Lengua Francesa de Marguerite Yourcenar, se opuso sentenciando: "No se cambian las reglas de la tribu."

El feminismo replicaría: —"Las reglas de 'nuestra tribu' consisten, precisamente, en que esas mismas reglas están sujetas a revisión, crítica y debate." (Éste sería el punto de vista de una "crítica situada" que asume el feminismo como una tradición crítica históricamente constituida.) Apelaría al *factum* del feminismo.

Réplica de Lévi-Strauss: —"Ha sido una desgracia para la humanidad que hayan cambiado las reglas de las tribus al hilo de una crítica que no ha hecho sino socavar las lógicas de las ordenaciones culturales concretas en nombre de principios o fundamentos que se han autoinstituido como universales y se han autolegitimado a título de tales para intervenir en tales ordenaciones con efectos *devastadores*." (Paso a un *juicio de valor crítico* negativo sobre los efectos históricos de la crítica ilustrada, en la que la crítica feminista sería una radicalización.)

Contrargumentación feminista: —Si las reglas de esas tribus eran discriminatorias y oprimentes para las mujeres, la crítica de tales reglas en nombre del principio de que *no debe* haber discriminación por razón del sexo se autojustifica a sí misma en tanto que racional, es decir, en tanto que argumenta *normativamente* en base a un principio de universalidad; en este caso, el criterio del mérito como criterio que *legitima* el acceso a un determinado rango se aplica a individuos en tanto que sujetos de mérito, haciendo abstracción de otras características por razones de naci-

miento, y no hay *razón* para que esta abstracción no se aplique en los mismos términos a las mujeres, de lo contrario, tendrá usted que probar que la pertenencia al sexo femenino es una característica inhabilitadora que justificaría la no-pertinencia de aplicar *la misma abstracción* en el caso de las mujeres; es decir, tendrá usted que encontrar argumentos para legitimar esa exclusión.

Lévi-Strauss: —La constitución de ese sujeto abstracto de la crítica normativa universalizadora tiene implicaciones históricas *indeseables:* (?) anula las diferencias que son fuente de creatividad cultural y de producción de sentido, etcétera.

Feminista: —Indeseables, desde luego, para el poder patriarcal, a menos que mantenga usted que este poder es una necesidad constitutiva de toda cultura como orden simbólico..., pero, no dejaría de ser *sospechoso* que el propio patriarcado se legitimara a sí mismo con base en una teoría de la cultura hecha a la medida de la conveniencia de su dominación.

Lévi-Strauss: —En todo caso, la irracionalización impugnadora por parte del feminismo del orden patriarcal no es sino expresión de una voluntad de poder y de los intereses de un grupo determinado, las mujeres, que pretenden autoconstituirse para legitimar esa voluntad de poder en sujeto crítico y vindicativo de determinados cambios sociales apelando a instancias universales de racionalidad; pero estas instancias no son a su vez sino las máscaras que adopta un proyecto de imperialismo cultural del que el feminismo se haría cómplice.

Feminista: —El feminismo lo que hace es radicalizar las virtualidades de las premisas de universalidad de que parte la razón crítica ilustrada para volver contra ella sus propias incoherencias: critica así la propia cultura patriarcal que coexistió con la Ilustración en nombre de ese proyecto ilustrado que se generó en unas condiciones históricas determinadas...

Lévi-Strauss: —Y es por ello relativo a unas condiciones que están ya sobrepasadas, por tanto, no puede constituirse como instancia crítico-normativa con pretensión de interpretar la historia humana bajo claves universales...

Feminista: —El proyecto ilustrado y el concepto de razón crítica sobre el que pivota contiene en sí mismo los medios para llevar a cabo su propia autocrítica: "Las luces sólo se curan con más luces"; y no se agota por tanto en un marco histórico acotado de forma contingente, sino que lo trasciende interpretativamente, de tal manera, que nuestras interpretaciones críticas y normativas de las acciones de occidente las seguimos haciendo desde parámetros ilustrados; por ejemplo, la guerra del Golfo y los argumentos críticos que se esgrimieron contra ella: el poner en juego "dos pesos y dos medidas" contra la "universalización" pregonada.

Lévi-Strauss: —El proyecto ilustrado tenía un vicio de origen porque generó una impostura de universalidad basada sobre el sujeto varón blanco propietario occidental...

Feminista: —Pero generó también los elementos críticos para denunciar tales imposturas desde sus presupuestos mismos... No se trata de renunciar a la universalidad como horizonte normativo y regulativo, sino de reformularla...

Lévi-Strauss: —Dado que se ha revelado y ha funcionado como una impostura, no se trata de sustituir una "universalidad sustitutoria" por otra ("interactiva", como diría Benhabib), con lo que no haríamos sino sustituir una impostura por otra, sino de sustituir sin más la presunta universalidad.

Feminista: —¿Y por qué podríamos sustituir la universalidad como horizonte regulador sin pagar el precio de una pérdida de las instancias críticas que todo proyecto emancipatorio requiere, sin que nos digan que la lógica de cada cultura agota en sí misma y en su marco de referencia sus propias normas de validez y por tanto "no se cambian las reglas de la tribu"?

Las mujeres *queremos* cambiar esas reglas que son para nosotras oprimentes y discriminatorias, por tanto, pondremos un juego para ello si es preciso criterios metainterpretativos: por ejemplo, criticaremos en nombre de las "estrategias de invisibilidad de las mujeres" por parte del poder patriarcal tanto la exclusión de Yourcenar como la imposición del velo a las musulmanas...

Graciela Hierro Pérezcastro

Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, (Posgrado). Directora del Programa Universitario de Estudios de Género, PUEG-UNAM. Ex presidenta de la Asociación Filosófica de México. Autora de *Ética y Feminismo, Naturaleza y fines de la educación superior* y *La naturaleza femenina* (compilación). Traducción, comentario y notas *Francis Bacon, escritos pedagógicos; De la domesticación a la educación de las mexicanas y Ética de la libertad.*

LA MUJER SOLA

GRACIELA HIERRO
Universidad Nacional Autónoma de México, PUEG

Hacia una ética feminista del placer

Dos niñas jugando a ser mayores se preguntan: "¿Y tú qué vas a ser de grande?" "Yo voy a ser mamá." "No, no puedes ser sólo eso, tienes que ser algo más."

Una de las consecuencias del movimiento feminista de los últimos años es la ocurrencia cada vez mayor de la figura de la mujer sola, para muchas mujeres que intentaron precisamente ser algo más que madre-esposas. (M. Lagarde, 1991). Por mujer sola quiero significar una mujer con conciencia de género, generalmente educada, profesionista la mayoría de las veces, independiente, autónoma, autosuficiente en lo económico, que puede haber estado casada o no, haber tenido hijos o no, pero que vive sola, sin pareja estable, o bien sin pareja alguna. Este tipo de mujer se caracteriza porque tiene un trabajo, un sentido de vida y actividades que no siguen el patrón tradicional femenino que obedece a la doble moral sexual patriarcal en los países latinoamericanos.

La ética patriarcal centra la evaluación moral del ser y el valer femenino en relación con el hombre. Ser mujer es no ser hombre. Es una ética "fisiologista", en el sentido de que las prescripciones morales se levantan, en primer término, de los

ciclos de la biología femenina, y en seguida de su relación con un hombre. Existen normas morales para prescribir cuando se puede procrear; cambian cuando se ha perdido esa capacidad. Su sentido de vida está dado si se es hija de familia, madre-esposa, viuda, separada o soltera; definida por la mirada, o por la relación familiar con un hombre; las normas morales varían en cada caso y no coinciden con las normas sexuales masculinas. Por ejemplo, si es joven, entablar relaciones sexuales la hacen "promiscua", al joven "seductor"; si es vieja "morbosa", si es viejo "cariñoso".

La llamo mujer "sola", para diferenciarla de la idea tradicional de "mujer soltera", o incluso "solterona" que significa una mujer que se ajusta a la normatividad patriarcal, y en esa medida, recibe y acepta la sanción moral de su inexistencia o invisibilidad, al no estar unida a un hombre que le permita "ser" joven o vieja, hija, madre-esposa, o divorciada-viuda.

En el presente trabajo pretendo criticar la ética patriarcal, precisamente en la visión negativa de las mujeres solas. Deseo mostrar su valor como figuras paradigmáticas de una nueva identidad femenina, de esa forma transgresora de lo que la cultura latina considera como deseable, ideal y digno de ser alcanzado por las mujeres. La crítica se levanta a partir de una ética feminista del placer, que considera los intereses femeninos (y en su caso los masculinos), tal como las mismas mujeres (y en su caso los hombres) los expresan para sí, como fundamento axiológico del ser y el valer del género. Se trata de una ética que busca la plasmación de valores en las actitudes y conductas, mas que la formulación y la obediencia de normas. Conviene advertir también que la visión ética que aquí se ofrece no pretende insertar las ideas femeninas dentro de los modelos masculinos. El intento es tanto más radical, puesto que se trata de redifinir la ética como una perspectiva axiológica para evaluar la experiencia cotidiana en una forma más coherente, porque toma en cuenta los cambios de la propia experiencia, y no puramente como un conjunto de conclusiones doctrinarias ya formada; así mismo, atiende en forma explícita la experiencia de las mujeres, tradicionalmente ignorada, para mostrar aspectos valiosos de su

actuación e intentar comprender esa nueva forma de vida desde una perspectiva axiológica.

Deseo proponer una perspectiva práctica y existencial que responda a la cuestión de cómo vivir, partiendo de la subjetividad total y de la personalidad concreta, en una construcción reflexiva de finalidades y valores que permita superar la mera espontaneidad, para acceder a un régimen existencial deseable basado en la propia reflexión y en los propios ideales de vida de las mujeres. El propósito final es aportar una ética legitimadora a la utopía feminista.

Todo lo anterior en carácter de prolegómenos, no como una visión completa o terminada del problema.

Comienzo por precisar la figura de la mujer sola, tal como aparece en la experiencia mexicana; que por cierto, ya avizoró Alejandra Kollontai en la expresión: "la mujer nueva" y también Rosario Castellanos en la "mujer que sabe latín". Para en seguida hablar de la ética feminista del placer y obtener algunas anticipaciones. Finalmente plantearé algunos problemas.

La mujer sola

"Es muy fácil ser buena esposa, sólo tienes que encontrar maravilloso todo lo que yo digo y hago, y también regañarme un poco." *Dos mujeres muy serias* (Jane Bowles).

La mujer sola, como advertí arriba, es una figura que aparece a consecuencia del movimiento feminista; tal vez, porque no ha consolidado una pareja, precisamente por no seguir lo que su cultura espera de una mujer; en todos los casos, jugar un papel subordinado en la relación con el hombre. Estas mujeres tienen lo que arriba caractericé como la conciencia de género; por conciencia de género quiero decir que la persona en cuestión es feminista, independientemente del tipo de feminismo que defienda, aun que se acepte ella misma como tal. Llamo feminista a la mujer que considera que a consecuencia de pertenecer a un género le suceden cosas específicas, que pueden ser calificadas de positivas o negativas por ella misma; es decir, que la variable

del género condiciona actitudes en el sujeto y suscita reacciones en las personas con las que se entra en relación, dado al género a que se pertenece. A esto me refiero cuando afirmo que se tiene conciencia de que la pertenencia a un género trae consigo infinitas diferencias; y que la diferencia —en todos los casos— se lee como desigualdad de poder frente al género masculino, en cualquier clase social, raza, etnia y generación.

La hipótesis que me guía en este trabajo, es que estas mujeres de una forma u otra, han pretendido erosionar esa desigualdad y esto es lo que precisamente las ha llevado a conformar la figura de mujer sola con la necesidad de encontrar una nueva ética para legitimar su acción.

Vemos que a estas mujeres, "les cupo el costo de perderse", como comenta Rosiska Darcy de Oliveira y continúa: "Súbitamente en el espacio de una vida, ver disolverse certezas milenarias, sentir huir el piso debajo de los pies. Y por eso mismo tener que asumir de ahora en adelante la inédita autoría de lo femenino." (Rosiska Darcy de Oliveira, 1992). En el sentido anterior, la mujer sola debe construirse una nueva vivencia de lo femenino, pues ya no se reconoce en las imágenes y representaciones que hacen eco del "eterno femenino" patriarcal, y se dispone a encarar el vacío como punto de partida. Fue el tránsito de las mujeres al mundo de fuera, al mundo de los hombres, pero sin abandonar las raíces en la casa. "Era como salir al mundo de fuera, llevando la casa bajo el brazo" comenta una mujer. Y así, adoptamos estilos de vida masculinos, pero conservando los modos femeninos antiguos. Por su parte, los hombres no se feminizaron.

Nosotras nos convertimos en las habitantes de la "tierra de en medio" al recibir mensajes negativos del mundo exterior, como consecuencia de no adecuarnos al ideal genérico tradicional; y a su vez, sin lograr valorarnos plenamente por el trabajo realizado, puesto que siempre seguíamos siendo juzgadas socialmente por los cánones tradicionales, sea por la belleza o por la juventud, y moralmente, por la obediencia a la ética patriarcal. "Así el sueño de la igualdad tropezó con lo imposible." Un hombre tiene que ser sólo un hombre, una mujer debe ser... una mujer y al

mismo tiempo seguir el paradigma del hombre, ¡ah!, pero sin dejar de ser mujer. "Y nadie puede ser al mismo tiempo, sí misma y otro." El principio de identidad rige para la construcción social del género (*ibidem*, página 16).

La transgresión

"La mujer es la que permanece rama de sauce que llora en la orilla de los ríos." "Lamentación de Dido." (Rosario Castellanos).

La primera tarea de la mujer sola para intentar comprender su situación es responder a dos cuestiones básicas: "¿Quién soy y quién deseo ser?"; advierte Mizrahi (Liliana Mizrahi, 1990). Nace la primera pregunta de la experiencia del desencuentro consigo misma y pretende convertirse en una esperanza renovada de encuentro. Su punto de arranque es el dolor que a juicio de la autora, es la verdadera reacción frente a la pérdida de sentido; en la medida en que se asume el dolor se inicia la batalla por la sobrevivencia; se combate contra la dependencia, con el reconocimiento crítico de la propia enfermedad, para lograr hacer de nuestra historia lo que nosotras queramos que sea; pues no se cambia de conducta, sino cuando se modifica la perspectiva de evaluación de la propia conducta (*ibidem*, página 69 y ss). Surge la necesidad de inventar un lenguaje y una identidad de género que anule la identidad femenina prefabricada por los hombres.

Sabemos que el precio de separarse del estereotipo ha de pagarse con el ser sola, que no significa soledad impuesta por deseo expreso de ella, sino consecuencia de la transgresión de un modo tradicional de relación con el hombre. Ser sola significa que el ser y el valer se levantan de sí misma, porque se ha cometido el "pecado" de abjurar de las creencias básicas de la feminidad dentro de la propia cultura. Una de éstas, la arquetípica, se determina por los contrarios, como apunté arriba: ser mujer es no ser hombre y viceversa. También se dice que los géneros son "complementarios", en el sentido de que no existe la posibilidad

de la identidad independiente, para la una ni para el otro. La mujer sola es la arbitrariedad, la desorganización del estado de cosas. Sin lugar social, entre el pasado y el futuro, entre memoria y proyecto. Se combate contra la dependencia, con el reconocimiento crítico de la propia enfermedad, para lograr hacer de nuestra historia lo que nosotras queramos que sea (*ibidem*).

Quién deseo ser

"Por nada cambiaría mi destino de sauce solitario extasiado en la orilla." "Misterio gozoso." (Rosario Castellanos).

La vía positiva para superar el desconcierto frente a la soledad, es la toma de conciencia de la ambivalencia como experiencia de identidad, donde se funde dolor y esperanza, frustración y deseo. El cambio produce dolor que no es deseado, sólo soportado. No se elige sufrir, se cruza el dolor porque es inevitable en cualquier crecimiento. *"The growing pains"* (Los dolores del crecimiento). La conciencia de la diferencia entre los dos estados se vive como culpa. La obediencia a las normas existentes premian el no-cambio; la soledad es el resultado de la transgresión. Cuando la mujer se da a luz a sí misma se convierte en transgresora de las normas ancestrales. En ese sentido pierde su solvencia frente a la vida. Nació y se formó para procrear, para ser madre-esposa. Afirma Mizrahi: "La mujer que se divorcia (en sentido real o figurado) transgrede el mandato de obediencia al hombre. Se separa, entre otras cosas, para intentar unirse a sí misma" (*ibidem*).

La ética feminista del placer

La ética feminista del placer aparece abiertamente como una postura interesada desde la cual se juzga; también, se hace explícito el tipo de eventos que interesa evaluar más que otros; considera central la perspectiva del género, porque la conciencia de género de la mujer sola se interpreta en el sentido de que el

mayor compromiso ético es con la calidad de la propia vida, por ello es una ética del placer. A su vez, es la ruptura con la ética normativa patriarcal de valores tradicionales de carácter agresivo para nuestra propia condición, la cual ha tenido por característica la defensa de premisas ajenas a las realidades femeninas (María Ladi Londoño, 1991). La conciencia de género supone ser contestaria de los valores deificados que se espera rijan la conducta humana, que no toman en cuenta las motivaciones femeninas, puesto que se deducen al parámetro universal que se constituyó por lo masculino: la filosofía del hombre blanco occidental. La conciencia de género nos descubre que la jerarquía patriarcal de valores no recoge nuestros intereses y nos propone valores alejados de nuestra realidad, por lo tanto, va en muchos casos, en contra de nuestra íntima conciencia, es el poder cerrando nuestra posibilidad de placer.

Contra el poder, el placer

La ética feminista que propongo pretende desarticular los valores patriarcales y "repensarnos en condiciones de igualdad", como afirma Cristina Grela, ("Ginocracia y creación", 1991, p. 3). La ética patriarcal se levanta, precisamente de la organización familiar tradicional, a la cual las mujeres de todos los estratos nos vemos sujetas. Es por ello, que el punto candente de la ética feminista del placer es la autodeterminación de las mujeres, en cuanto al lugar que deseamos ocupar en la familia, y a la autodeterminación de nuestro placer en la sexualidad y procreación. La familia sin los estereotipos tradicionales altera la función controladora y económica del patriarcado porque cuando las mujeres toman sobre sí los derechos reproductivos, se desarticulan los valores "sagrados" de la vida sostenidos por las jerarquías en el poder. Se transgrede la normatividad moral del sistema de control, la obediencia y el deber de las mujeres. Se torna la mujer en la transgresora de la racionalidad y la contestataria del control. De este síndrome obviamente nace la culpa del placer.

"Por mis hijos daría la vida, dice Edna, pero no renunciaría a mi ser." Kate Chopin. "*Awakening.*"

Se genera la culpa por la transgresión del orden aceptado. Se supera la culpa en la medida en que se entienda "desobediencia" como el gesto de protección de los propios intereses y derechos, que hemos de consignar a partir de nosotras mismas. Tomemos por caso la sexualidad femenina. En este ámbito sólo se ha considerado la procreación, bajo la conveniencia social, sin pensar en el placer femenino. Hemos de descubrir la cara oculta de la luna, es decir, todo lo que corresponde a nuestra percepción, razonamiento, sentimiento y goce. Elevarnos de la concepción metafórica de lo femenino y basar nuestro derecho de personas reales, con situaciones reales y necesitadas de proyectos de vida reales. Si antes actuábamos a favor de una legalidad que no nos contemplaba, nuestro deber ahora es actuar a favor de nuestra conciencia de género, una vez que la hemos nutrido con nuestra propia experiencia, nuestros intereses e ideales; más importantes que sólo contemplar el hecho de si se obedece, son las razones para hacerlo, la legitimación de la propia conducta.

Ya existen las razones de las mujeres, éstas se fundamentan en la concepción de persona femenina capaz de construir su propio imperativo ético, más allá de la obediencia indiscutible a la autoridad que se consideraba el arquetipo de la moralidad femenina, también de la exaltación manipuladora de la maternidad, o de la visión ontológica patriarcal de que el mal se levanta de nuestra condición femenina (Graciela Hierro, "La mujer y el mal", 1993).

En nuestro código ocupa un lugar central el placer; todo lo que constituye "la vida buena", de la que nos habla Aristóteles, pero por primera vez haciéndola coextensiva a las mujeres. Educarnos para el placer significa considerar el amor y la efectividad en su centralidad, al involucrar a la persona en su totalidad y reconocer la necesidad de un sentido espiritual de la existencia

que rebase el aquí y el ahora y confiera trascendencia a nuestra conducta.

Del ser para otro al ser para sí

La ética feminista ofrece un cambio importante en la disciplina, porque involucra a las mujeres al preguntarse y contestarse cuestiones éticas. Esto significa que toma a las mujeres como "Agente moral" (Mary E. Hunt, 1991, pág. 12) lo cual supone hacerse responsable por las decisiones de la propia vida, y lo más difícil, tener la habilidad de ejecutarlas. Esto trae como consecuencia una diversificación en el poder tradicionalmente considerado. Nadie va a hablar por la mujer, tampoco ningún grupo individual de mujeres puede hablar por todas las mujeres. En esa medida cada perspectiva dentro de la ética feminista está matizada por las dimensiones particulares del sujeto ético. Lo cual significa que no pueda ser útil como ética en otros contextos, sino que desde el punto de vista del poder no puede experimentar y hablar por otras, pero sí escuchar lo que dicen las mujeres (*cfr.* Ana Goutman, 1993).

La mujer sola es la mujer que ha dejado de ser para otro y se ha constituido como ser para sí, como sujeto de conciencia y creadora de símbolos. La manera de simbolizar las cosas es una forma de poder importante (Emily Erwin Culpepper, 1992, pág. 8). Con base en la revolución simbólica se construyen mundos completos llenos de significados. Son estas las herramientas por medio de las cuales estructuramos nuestra comprensión del yo y de la sociedad. Cuando logramos romper con simbolizaciones parciales, inadecuadas y falsas sobre la experiencia femenina, surgen nuestras historias y verdades y una gama de símbolos nuevos es creada. Los símbolos han mostrado ser medios potentes de comunicación, control y cambio, vinculados directamente a los asuntos materiales, políticos y sociales. Es por ello preciso examinar los símbolos que construyen y mantienen la conciencia patriarcal y crear los nuevos instrumentos simbólicos que respondan a nuestra experiencia al constituirnos como ser para sí. Durante milenios

la conciencia ha sido definida y analizada por hombres, obviamente sobre la base de valores que conforman normas masculinas constituyendo nuestro ser para otro, el "segundo sexo" que consagró Beauvoir. El género masculino se ha considerado —consciente o inconscientemente— sujeto de conciencia por la teoría y práctica del patriarcado. Los modelos del yo se han basado en la norma masculina y la historia de la conciencia ha sido la historia de la conciencia masculina. Las mujeres hemos sido reducidas al símbolo de "mujer" que representa lo opuesto al de hombre. La mujer sola vive en este contexto, como sujeto y así resiste a la dominación patriarcal. Si las mujeres nos afirmamos como sujetos femeninos, develamos el "yo misma" logrando así la liberación de nuestra nueva conciencia. Afirmado el sujeto femenino como "ella" se logra hacer nacer el "yo misma" de todas las mujeres como representantes de nuestro propio ser; hemos de asumirlo con total responsabilidad constituyendo esto como un acto ético. Ontológicamente el primer acto ético de la conciencia femenina, porque tenemos que tomar responsabilidad sobre nosotras como sujetos autónomos, para poder, en un segundo acto de libertad, hacer juicios éticos sobre nuestras acciones y decisiones. Al afirmarnos como agentes éticos independientes, las mujeres nos constituimos como sujetos morales creando valores que nos son propios. Por ejemplo, al tomar posesión de nuestro cuerpo y sus productos, nos hemos apoderado del derecho a las decisiones sobre nuestro placer, nuestro poder reproductivo. "La afirmación de las mujeres de que puede ser moral quitar la vida de un feto en desarrollo para cumplir otras finalidades morales es una usurpación de la pretensión masculina de ser la autoridad ética suprema" (Católicas por el derecho de decidir). En esa medida somos representantes morales formadoras de cultura. Ninguna de nosotras tiene la experiencia de haber vivido en una comunidad donde se toma en cuenta la experiencia femenina para determinar la bondad de los actos, es decir, donde las mujeres fueran tomadas en serio como agentes morales. Estamos conscientes que la ética feminista forma parte de la utopía feminista que ya se está plasmando, por lo menos en su anticipación crítica.

Las mujeres que se adhieren a este tipo de reflexión y acción ética, a pesar de actuar de acuerdo con su conciencia aún reciben el rechazo social y la culpabilidad del super yo que todavía no tiene recuerdo feminista. Esta mujer se considera a sí misma como una persona transgresora.

"La mujer que sabe latín"...

La intensificación de la vida intelectual de las mujeres trae como consecuencia la profundidad de su vida creativa y esto conlleva modificaciones en su vida cotidiana. La creatividad combate todo lo que en ella aspira al sometimiento, no sólo a los esfuerzos que tratan de someterla desde fuera; la creación también supone la denuncia. La mujer sola se convierte en emisaria de verdades que percibe y han sido enmascaradas por la cultura. Al denunciarlas pone en marcha el proceso de cambio desde el cual se desmistifican las normas rígidas y arbitrarias y los valores estereotipados. Se convierte en "francotiradora" contra lo tradicional. Es útil, comenta Mizrahi recordar que "el mayor obstáculo para el proceso de crecimiento está en una misma" (*op. cit.*, p. 86).

Anticipación

¿Qué ha ganado la mujer sola? Su ser, al romper la moralidad tradicional de su género. Tal como la "Edna" de Kate Chopin a la que hice mención al principio, cuando afirma: "Por mis hijos daría la vida, pero no mi ser." Y así, se hunde en el Atlántico para preservar su propia decisión moral de ser para sí; tal como Sócrates toma la cicuta, Cristo la cruz y tantas personas más. Unas dejando tras de sí una gran obra, otras prometiendo una vida nueva, Edna salvándose al perderse. La heroína no es llevada a su decisión por el hombre que ama y que la abandona; tampoco otro hombre podrá salvarla de perderse. Tras el "despertar" resulta imposible regresar a la vieja conciencia perdida y ella no ve la posibilidad de conciliar su ser "mujer nueva" con las

circunstancias presentes de su vida. Es la transgresora de un orden social y en esa medida alcanza la libertad al elegir su propio camino. Ocupa un lugar distinto en la familia y se convierte en un ser autónomo que cumple su misión ética: la búsqueda de la vida buena, la búsqueda del placer, en su caso su erotismo.

A medida de que las mujeres hagan el replanteo de su propia sexualidad aparecerán los distintos niveles de su realización personal. Su relación con su propio cuerpo; con las demás personas, con los hijos, con el tiempo y con la espiritualidad; con el placer, con los atributos que las hace interesantes, con la juventud y la belleza. Si las mujeres logramos definir el significado cultural de nuestra propia sexualidad, nacerán las diferentes posibilidades de que la creación espiritual en las mujeres sea expresión de un proceso de liberación.

Finalmente es el sujeto de conciencia que surge de la nueva identidad genérica, que anuncia mayores posibilidades de relaciones simétricas entre los géneros.

PROBLEMAS:

1. *Las otras mujeres*

Hasta aquí hemos venido hablando de las mujeres, del problema femenino de la mujer sola. Pero, ¿a cuáles mujeres nos referimos? A todas aquellas que de algún modo tienen resuelto su problema de sobrevivencia económica. No hablamos de la cantidad enorme de mujeres que cada día están preocupadas por la lucha por sobrevivir; en ese grupo no hay identidad de género; no hay hombres y mujeres, sólo seres humanos amenazados por la desesperación. ¿Qué podemos hacer las mujeres para ayudar a las otras que sufren esa problemática? Parte de nuestra responsabilidad social es redefinir nuestra participación, sea en el hogar, con los hijos, con el trabajo, el estudio, la pareja, la calle, el mercado o la creación; abriendo nuevos espacios para el desarrollo (Mizrahi *op. cit.* pág. 108). La responsabilidad de concientizarse abarca a todas las mujeres, más allá de la clase social o económica a la

que pertenecemos, y ésta es la verdadera cuestión ética: abrir campos de conocimiento, de la mujer sola y las decisiones morales.

2. *Síndrome "techo de cristal"*

La violencia contra las mujeres que buscan su desarrollo va, desde el impedirles la entrada físicamente al mundo público, hasta el rechazo social, si lo logran, su marginación o "techo de cristal"; es decir, la imposibilidad de ascender en los puestos de mando. También como ya se dijo, la consecuencia de su salida al mundo público es la dificultad de formar parejas estables, la ruptura y marginación de las relaciones entre los géneros.

3. *La duda de Hyparquia*

"¿Te parece que hice una mala decisión abandonando el telar y dedicando mi tiempo a mi educación?" Hiparquia, filósofa griega, siglo IV a. C.

¿Habrá sido una mala decisión, en sentido moral, dedicarse a su propia educación? ¿Acaso han debido obedecer la moral patriarcal? Tal vez vivirían más felices, estarían acompañadas, no serían la mujer sola que son, y gozarían del aprecio social.

4. *La educación de Edna*

¿Dediqué suficiente tiempo a mis hijos?

La problemática que les aqueja a cada uno de ellos y ellas, ¿acaso será consecuencia del tiempo "robado" a su cuidado, para dedicarlo a la educación? A partir de Freud la culpa del ser de los hijos parte de la madre. Los padres no son responsables directos de la salud mental de sus vástagos. Son las madres, y éste es un conocimiento avalado por el soporte último de la moral patriarcal: la ciencia psicológica.

5. *¿Ética sólo para mujeres?*

Al parecer la ética feminista del placer sólo se refiere a las mujeres, pero trata de los temas más centrales para el imaginario social. Su desarrollo no es sólo para las mujeres, sino para la humanidad; al enjuiciar las normatividades aceptadas en viabilidad para enjuiciar la realidad actual de las relaciones entre los géneros. Como vimos, en muchos casos el desarrollo personal de las mujeres las condena a ser mujeres solas. El desarrollo personal de los hombres los posibilita a elegir, en un espectro más amplio, sus opciones de vida y sus relaciones interpersonales. Superar esta diferencia es tarea de una ética del placer para los géneros.

BIBLIOGRAFÍA

BOWLES, Jane. "Dos mujeres muy serias".

BURÍN, Mabel. Agradezco a Mabel Burín la explicación del concepto "techo de cristal".

CASTELLANOS, Rosario. "Lamentación de Dido", "Misterios gozosos".

CULPEPPER, E. Emily. "Las mujeres quiebran los paradigmas patriarcales ella, quien crea valores." En: *Conciencia latinoamericana.* Publicación periódica de opiniones de Católicas por el Derecho a Decidir. Vol. IV, núm. 4, octubre-noviembre-diciembre de 1992.

CHOPIN, Kate. En: "The awakening and selected stories". USA, Penguin Classics, 1986.

DARCY DE OLIVEIRA, Rosiska. "Entre memoria y proyecto". *Ibidem.*

GOUTMAN, Ana. "De la indignidad de hablar por otras". 1993. Comunicación personal.

GRELA, Cristina. "Ginocracia y creación." En: *Conciencia latinoamericana. Ibidem.*

HUNT, Mary. "Introducción a una revolución." En: *Conciencia Latinoamericana. Ibidem.*

HIERRO, Graciela. "La mujer y el mal." En: *Revista.* Madrid, *Ed. Anthopos,* 1993.

LAGARDE, Marcela. "Los cautiverios de mujeres: Madresposa, monjas, putas, presas y locas." México, UNAM, 1990.

MIZRAHI, Liliana. "La mujer transgresora." Grupo Editor Latinoamericano. Colección Controversia, 4ª ed., Buenos Aires, Argentina, 1990.

OFELIA SCHÜTTE

Profesora de Filosofía en la Universidad de la Florida (Gainesville, Florida). Profesora afiliada del Centro de Estudios Latinoamericanos y del Programa de Women's Studies de la misma universidad. Sus áreas de investigación y docencia incluyen la filosofía continental europea, la teoría feminista, y la filosofía latinoamericana contemporánea. Es autora de *Beyond Nihilism. Nietzsche without Maske* (University of Chicago Press, 1984), *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought* (State University of New York Press, 1993), y de numerosos artículos y ensayos sobre Nietzsche, feminismo, y pensamiento latinoamericano publicados en Estados Unidos y América Latina. Entre los últimos ha publicado en las revistas *Cuadernos Americanos, Prometeo,* y *Nuestra América* (México), *Hiparquia* (Argentina), y *Anuario Mariatequiano* (Perú).

Ofelia Schütte, cuyo país de origen es Cuba, recibió su doctorado en filosofía en Yale University en 1978 y ha sido becada por la Fundación Fulbright en la Universidad Nacional Autónoma de México (1985) y por el Instituto Bunting de Radoliffe College, Cambridge, Massachusetts (1993). Figura en el consejo editorial de las revistas feministas *Hypatia* (Estados Unidos) e *Hiparquia* (Argentina). Recientemente ha editado un grupo de trabajos sobre feminismo filosófico ibero e hispanoamericano para la revista *Hypatia* 9:1 (1994): 147-94.

CRÍTICA DE LA NORMATIVIDAD DEL GÉNERO

OFELIA SCHÜTTE
Universidad de Florida, Gainesville

Traducción: Diana Helena Maffía

En años recientes, la teoría feminista posestructuralista ha cuestionado el ideal moderno del sujeto dominante, autónomo, del conocimiento y la acción (Jardine, 1985; Brennan, 1989; Braidotti, 1991). Al mismo tiempo, críticas feministas de la sexualidad y el género cuestionan los paradigmas tradicionales de la identidad sexual genérica basados en la heterosexualidad como modelo que determina la normalidad en conducta sexual y relaciones de género (Foucault 1978, 1985, 1986; Weeks, 1985; Rubin, 1989; Butler, 1990). Estas posiciones en la teoría posestructuralista y feminista poseen fuertes implicaciones para la filosofía feminista, cuyas raíces históricas están profundamente arraigadas en la modernidad y, por lo tanto, en la concepción del yo emergente de la tradición humanista occidental. En dicha tradición la masculinidad ha servido como norma para la comprensión de la razón y la identidad personal, particularmente en los campos de la ley, la filosofía y la política (MacKinnon, 1989; Rhode, 1990; Benhabib, 1992). Con el modelo de la heterosexualidad derrumbándose como universalmente válido, el concepto del yo autónomo cambiando en el psicoanálisis, la epistemología, y la ética, y las teorías tradicionales

de la identidad (incluyendo la identidad personal) vacilando a la luz de las críticas contemporáneas de la lógica de las "oposiciones binarias" emergen para la teoría feminista preguntas importantes. La relación entre la teoría y la práctica feminista requiere que tengamos una manera contemporánea aceptable de filosofar acerca de los términos básicos que informan nuestro discurso, tales como *género* y *diferencia sexual, identidad* y *subjetividad, mujer* y *mujeres.* A este fin, me interesa examinar los conceptos alternativos de género y subjetividad que han de ser útiles tanto en teoría como en la vida diaria. Mi meta es ofrecer una crítica sencilla pero poderosa de las nociones tradicionales de identidad de género y diferencia sexual. A pesar de los adelantos provistos por las teorías de la construcción social de género y sexualidad, la antigua distinción bipolar entre hombre, mujer y sus grupos complementarios de antítesis (yo y otro, mente y cuerpo, verdad y error) continúan influenciándonos. Estas dualidades han dado forma al concepto occidental de la sociedad ideal y de las formas legítimas de relaciones sociales que deberían regir las vidas de sus miembros, incluyendo las relaciones entre los sexos.

Para poder llegar a una apreciación de marcos alternativos para teorizar la diferencia sexual y de género, es importante esclarecer los términos del debate. A los fines del análisis empleo los términos *sexualidad normativa* y *femineidad normativa* para aislar ciertas características de los modelos tradicionales de género y sexualidad que quiero discutir. Con el empleo de estas categorías, llamo la atención sobre tres temas en la teoría feminista donde creo que se necesitan algunas clarificaciones de suposiciones y términos muy usados. Estos temas son: (1) la tendencia a considerar toda actividad heterosexual (en contraste agudo con bisexual, *gay* y lesbiana) como normativa, basado en parte sobre la suposición difundida en teoría feminista contemporánea de que la "heterosexualidad" y la sexualidad "normal" o "normativa" son términos equivalentes; (2) la tendencia a considerar, como privilegiados para el feminismo, discursos que sitúan a la mujer que habla o escribe como femenina (tomando *femenina* como

significando mujer como Otro, lo inconsciente, algo inaccesible o sólo parcialmente accesible a la razón o conciencia), basándose en la suposición de que dislocar a las mujeres de esta posición es oprimirlas dentro de un orden de conocimiento masculinista; (3) la tendencia —en contraste con (2)— a rechazar el uso del término *mujer* en la teoría y política feminista, basada en parte en la suposición de que el término necesariamente denota una condición de opresión que las feministas deben rechazar, junto con la palabra que la designa. [1]

Sexualidad Normativa, Femineidad Normativa

En estudios feministas y críticos, se ha prestado insuficiente atención a la suposición (problemática) de que la sexualidad normativa y la heterosexualidad son términos intercambiables. [2] El hecho de que las sociedades patriarcales y las religiones han privilegiado la heterosexualidad como la forma para toda conducta sexual, sin embargo, no significa que toda actividad heterosexual necesariamente calce dentro del molde o dominio normativo tradi-

[1] Este argumento, propuesto por Monique Wittig, ha sido influyente en teoría feminista. Otro tipo de argumento, también muy influyente, contra el uso de *mujer*, ha sido la acusación de que hay esencialismo implícito en el uso del término singular. Estos argumentos han llevado a muchas feministas a usar el plural, *mujeres*, en lugar del singular. El giro del singular al plural sólo resuelve los problemas filosóficos detrás del término *mujer* superficialmente. Porque *mujeres* básicamente se refiere a "más de una mujer", es importante exponer y criticar la construcción normativa de género implícita en el singular *antes* de cambiar nuestro uso por el plural. Es común el error de pensar que la forma plural como tal, por sí misma, funciona como un indicador de características no normativas.

[2] Por ejemplo, un interesante estudio crítico de la normatividad sexual no contiene ninguna discusión de la posibilidad de heterosexualidad no normativa en otros sentidos que aquellos considerados perversiones. "La norma heterosexual" se yuxtapone o bien a las así llamadas perversiones, incluido el sexo público, la pornografía y el sadomasoquismo, o bien a la diversidad de sexualidades *gay* y lesbiana (Weeks, 1985, 213-45).

cional.[3] Alternativamente, sugeriría que es en interés de estudios feministas trabajar con criterios más restrictivos que la mera equivalencia entre heterosexualidad y normatividad, cuando se efectúan reclamos sobre la sexualidad normativa, tanto en beneficio de la claridad teórica como de la construcción de coaliciones a través de individuos y grupos cuya orientación sexual puede ser bisexual, *gay*, lesbiana o heterosexual. Además, es cierto que, en sociedades contemporáneas la heterosexualidad es considerada oficialmente la norma universal para la conducta sexual mientras que la homosexualidad y el lesbianismo son considerados desviantes, dentro de cada grupo de orientaciones sexuales hay también categorías normativas y desviantes, correspondiendo a lo que algunos grupos o instituciones valoran como sexo bueno y sano o rechazan como un tipo de actividad impropia (Vance, 1989). Así en las enseñanzas sexuales de la Iglesia Católica, que pesan especialmente entre los hombres y mujeres hispanos y latinoamericanos, solamente la actividad heterosexual con un fin procreativo

[3] En el contexto de mi argumento, el término *normativo* tiene dos significados principales. Primero, se refiere a cierta idea regulativa o modelo de conducta que se toma como ejemplar para definir la propiedad o impropiedad de acciones de cierto tipo. Por ejemplo, el coito heterosexual con un fin procreativo tal como tiene lugar exclusivamente dentro del matrimonio constituye un modelo normativo de sexualidad para mucha gente. Otro ejemplo, esta vez con respecto al género, es el ideal de maternalidad. Como una construcción normativa de género, este ideal es sostenido por muchos como un requerimiento para la completa consecución de la cualidad de ser mujer o la femineidad. Otro modo de expresar esto, es decir, que de todas las opciones disponibles para los individuos sobre cómo deben vivir sus vidas, aquellas opciones que se presentan como indiscutidas o como ideales orientadores de la comunidad moral son las normativas. Segundo, normativo se refiere al poder legitimante que establece o sostiene las mencionadas ideas regulativas o modelos de conducta con una investidura de credibilidad pública y privada. Esto significa que, así como hay poderes normativos dominantes o tradicionales de legitimación, así hay reclamos de normalidad opuestos, críticos y hasta transgresores. En sociedades masculino-dominantes, la teoría feminista representa una fuerza alternativa, crítica, para repensar los modelos tradicionales de género y normatividad sexual.

En el contexto de mi argumento, no uso normativo en el sentido de aquello que da tensión a un instinto sexual (*cf.* Wright, 1992, 403).

Por limitación de espacio no podremos elaborar los últimos dos temas mencionados en el texto.

es considerada normativa, mientras que el sexo orientado de modo no reproductivo es considerado desviante o pecaminoso. Entre algunos grupos lesbianos, por ejemplo, ciertas clases de actividad sexual, tales como el sadomasoquismo, se consideran desviantes. Los conflictos sobre cómo evaluar si ciertas formas de sexualidad son apropiadas o inapropiadas han conducido a debates feministas significativos (Ferguson, 1984; Vance, 1989; Bar On, 1992). Porque lo que es tomado como normativo o no normativo por un grupo social puede ser muy relativo, la selección de ciertas actividades sexuales como ejemplo de los ideales sexuales dominantes del grupo, debe ser analizada en términos de los símbolos, ideologías, prácticas y condiciones materiales que otorgan a dichas actividades su legitimidad moral.

Dada la amplia gama de actividad sexual que un grupo u otro considera que ejemplifica alguna forma de desviación —desde la clase más tradicional de actividad heterosexual cuya única interferencia con la "naturaleza" podría ser el uso de un condón, hasta las clases más trangresoras de actividad sexual— permítaseme proponer, para fines analíticos, la siguiente hipótesis: cuando se analizan temas de normatividad sexual en sociedades masculino-dominantes, permitamos que la teoría feminista llame *sexualidad normativa* a aquél tipo o forma de actividad sexual que está marcada por una *coincidencia entre actos sexuales socialmente privilegiados y construcciones de género privilegiadas*. Esto significa que, bajo estos criterios más severos, la actividad heterosexual, aunque socialmente privilegiada, no sería considerada normativa en sí misma, a menos que la actividad involucre a individuos en roles correspondientes a construcciones de género socialmente privilegiadas —en otras palabras, a menos que la actividad sexual esté marcada a nivel simbólico (social, cultural, lingüístico) por una interacción entre un hombre y una mujer que encajan en las construcciones del género dominantes de masculinidad y feminidad. En una sociedad relativamente pluralista como la de los EE. UU., bien podría haber más de una clase de construcción de género masculino-dominante. No puede suponerse que los ideales que guían la normatividad femenina y masculina sean idénticos.

para todos los sectores sociales y económicos, o para todos los grupos regionales, raciales y étnicos. Por ejemplo, las formas de dominación masculina en una región rural sureña puede tener características marcadamente diferentes de las formas de dominación masculina en un ambiente urbano norteño. En sociedades menos diversificadas, donde la división del trabajo por sexo es más penetrante, y la institucionalización de los papeles de género es más homogénea entre todos los sectores de la población, los modelos de normatividad sexual y de género pueden ser más monolíticos o predecibles.

Con todo, dada la importancia que las construcciones de género dominantes tienen en la determinación de los límites de la identidad personal de los individuos, como también en definir las normas que gobiernan la comprensión de la diferencia sexual, es relevante identificar los símbolos culturales a través de los cuales se produce y controla la normatividad de género y sin los cuales el privilegiar la heterosexualidad sería más difícil. En sociedades contemporáneas, es posible señalar por lo menos dos ideales, o ideologías, ampliamente difundidas, de femineidad normativa que siguen siendo altamente influyentes y que funcionan como la palanca de género de la construcción de sexualidades normativas. Una es la noción de la complementariedad natural y/o emocional de los sexos (Ferguson 1991, 190-96; *cf.* Young 1990, 137-38). Este punto de vista sugiere que cada sexo es incompleto sin el otro y asigna a cada género un conjunto de características propias que no pueden ser duplicadas en el otro, de manera que ambos continúan complementándose. Materialmente arraigados en la división del trabajo por sexo e ideológicamente reforzado, en las formas más extremas, por nociones de deseabilidad de "esferas separadas" de actividad social para hombres y mujeres, el punto de vista de la complementariedad sexual, en su forma tradicional, apoya la heterosexualidad como normativa con tal que las mujeres y los hombres guarden la conducta apropiada que se espera de los miembros de cada género. Mientras esta teoría a menudo describe lo que es apropiado en términos de lo que es "natural" para cada género, el análisis feminista ha demostrado que lo "natural" ha sido

socialmente construido porque los seres humanos no tienen acceso inmediato a la comprensión de la naturaleza como tal. Cualesquiera que sean los atributos que la normatividad femenina conlleva, y se piensen éstos como siendo naturales o adquiridos —por ejemplo, docilidad, receptividad, autosacrificio para el hogar y la familia, especialmente los hijos, anhelo de agradar al compañero masculino, permaneciendo atrayente, demostrando iniciativa personal cuando así se espera, etcétera— éstos forman el núcleo de la construcción de género que, cuando se liga a la actividad heterosexual y a las características complementarias del género por parte del hombre, crean las condiciones para la presencia de la sexualidad normativa.

El cuerpo femenino como sitio de la reproducción también ha tenido poderosa importancia para las construcciones normativas de la femineidad. La maternalidad biológica y/o psicológica, pero preferentemente ambas, con todas las características acompañantes del género que tipifican la maternalidad para diversos grupos económicos, raciales, étnicos o religiosos, es un componente casi indispensable de femineidad normativa. La coincidencia de actividad heterosexual con la intención de la pareja de tener un hijo y, en particular, con la identificación de la mujer con ser madre y dar a luz a un niño, marca las condiciones para que la sexualidad sea considerada normativa, como se dijo, dentro de la tradición religiosa católica. El énfasis sobre la mujer virtuosa como madre y esposa dentro de la supuesta estructura permanente del matrimonio, ha creado la antítesis de la prostituta, la querida y el objeto sexual *part-time* o temporario. Aunque no son privilegiados como normativos, estos roles y su correspondiente posición de género —mujer como objeto sexual para el uso del hombre heterosexual— también forman parte de la estructura ideológica patriarcal normativa-femenina dominante a través de la dualidad de los roles necesariamente opuestos. Los ejemplos de *sexualidad normativa* en vista de los criterios y categorías mencionados, involucrarían por lo tanto la actividad heterosexual donde el dominio masculino y la subordinación femenina se logran a través de la complacencia de los individuos con roles de género normativos. La actividad heterosexual que no calza, excede o desafía los roles

normativos de género privilegiados por una sociedad o sistema de creencias masculino-dominante, en mi análisis, debe ser considerada no-normativa. En este sentido, la teoría feminista podría identificar una gama general de sexualidades no-normativas, que incluyeran individuos con orientaciones y preferencias sexuales ampliamente diferentes (por ejemplo, heterosexuales no-normativos, bisexuales, *gays* y lesbianas), en lugar de quedar atrapada en un punto de vista que sostiene una división tajante entre heterosexuales y no-heterosexuales, con los primeros representando normalidad sexual y los últimos anormalidad y desviación.

Si esta hipótesis es teóricamente viable y políticamente efectiva, tendría ciertas consecuencias para la manera en que aborda una cantidad de debates en teoría feminista y para los tipos de opciones, tanto políticas como teóricas, disponibles para las feministas. En el pasado, la teoría y la práctica feministas han estado a menudo ligadas por un tipo de razonamiento unilineal, necesario: el feminismo (radical) es la teoría, el lesbianismo es la práctica; o el socialismo es la teoría, la igualdad sexual es la práctica; o, más recientemente, la teoría es el posestructuralismo, los "feminismos de la diferencia" la práctica (Weedon, 1987). En la construcción de nuevas formas de identidad que inevitablemente acompañan la construcción de teorías sobre la verdad y el error, las acciones correctas y equivocadas, lo que ayuda o hiere a las mujeres, etcétera, debemos tener cuidado de no caer rápidamente dentro de nuevas formas de normatividad que terminan restringiendo nuestros marcos conceptuales y los parámetros de nuestros campos de acción. El peligro de la teoría es siempre su tendencia a fijar la comprensión de la realidad de acuerdo a una cierta manera que resiste interpretaciones (verdaderamente) alternativas. ¿Puede el feminismo proponer una teoría que integra en un proceso para maximizar nuevas maneras de abordar lo dado? ¿Puede apoyar una psicología donde el impulso de regular no es más dominante que el impulso de cuestionar los reglamentos? ¿Así como es poderoso y necesario el proceso de definir métodos, metas y objetivos, no es acaso necesario estar listos y preparados para subvertir el proceso de definición que centraliza el significado y la acción

hasta la exclusión de comprensiones y procesos renovadores o contradictorios?

En tanto esta clase de preguntas, estimuladas por la teoría posestructuralista y la deconstrucción, puede ir lejos para absorber algunas de las objeciones surgidas contra la unidireccionalidad de muchas formas de teoría; también dejan a muchas feministas, particularmente activistas, a quienes les concierne que en la proliferante afirmación de diversidad y diferencia, la tendencia a enfatizar las diferencias entre mujeres en respuesta a las acusaciones de esencialismo, heterosexismo, racismo o etnocentrismo, el movimiento político feminista se volverá fragmentado, perdiendo su efectividad en luchar contra formas centralizadas de poder político responsable por la subordinación de la mujer. Esto apunta a otro problema que es muy importante al formular una teoría y estrategia política: ¿para quiénes habla la teoría feminista? ¿Habla internamente, a sus propias defensoras, cuyas diferentes tendencias necesitan constante negociación y renegociación; o habla externamente, a la sociedad en general, que puede ser menos capaz de asimilar las diferencias internas del feminismo de manera productiva? ¿En qué momento, si hay alguno, deberán las distintas voces dentro del feminismo volverse una sola voz en un movimiento político de gran envergadura, si el movimiento ha de ser fuerte y tener una influencia perdurable en la sociedad?

En mi opinión, es mejor tener un punto de vista menos unidireccional hacia la relación entre la teoría y la práctica que el que la teoría feminista norteamericana sostiene. En contraste con el modelo unilineal, necesitamos una teoría o racimo de teorías que puedan ser desplegadas y redesplegadas contextualmente en relación con diferentes desafíos y la necesidad de diferentes tipos de acción. Un racimo tal de teorías y prácticas potencialmente adaptables son aquellas que claramente rompen los dominios masculinamente controlados de representaciones normativas sexuales y de género, junto con todos sus sistemas concomitantes de valores materiales e ideológicos y jerarquías de valores, y crea en su lugar nuevos tipos de valores, identidades y comunidades sociales donde el privilegio sexual y de género cesan de existir junto con otras formas concomitantes de privilegio y discrimi-

nación. La teoría y la práctica feminista puede así estimular el respeto por la diferencia y un rango tan completo de opciones para el ejercicio de la libertad de los individuos como sea compatible con la protección de la libertad de otros individuos en una sociedad democrática y, muchos podrían sostener, con la protección de un equilibrio apropiado entre la vida humana y no-humana en un ambiente ecológicamente sano. Según este punto de vista, la crítica de las formas tradicionales de género y normatividad sexual sería una parte estratégica y práctica importante de la teoría feminista, así como la producción de discursos y acciones políticas que generarían identidades feministas nuevas serían parte importante de la práctica.

Reconozco que el feminismo, también, debe tener sus componentes normativos, tanto teóricos como prácticos. Pero la normatividad feminista no debe ser edificada como estática, como ofreciendo meramente un juego de prescripciones universales alternativas a los códigos masculino-dominantes. Las nuevas normatividades feministas pueden ser construidas como plurales, móviles, apuntando hacia la deconstrucción de la definición masculina del género y la norma sexual, así como de modelos de razón y universalmente sesgados en favor del poder y privilegio masculino. Por supuesto, todas las normas funcionan como un concepto necesario de límite. Donde se coloca un límite con respecto a una norma es donde las cuestiones normativas son a menudo discutidas. La normatividad feminista como yo la entiendo, coloca sus límites en el lugar donde combate todas las formas de violencia y discriminación contra las mujeres como también todas las formas de heterosexismo y homofobia. Además, para muchas feministas, los límites de la normatividad feminista abarcan un campo más amplio: por ejemplo, el rechazo de prácticas que incluyen la opresión de pueblos, de razas, clases y culturas no-dominantes, o de prácticas destructivas del ambiente y/o abusivas de los animales. No es el propósito de este trabajo discutir dichos temas, sino más bien aclarar las implicaciones que un enfoque más agudo sobre la normatividad sexual y de género tendría para algunos debates importantes en teoría feminista, principalmente respecto a la

construcción y deconstrucción de identidades genéricas. El esclarecimiento de estas cuestiones dentro de la teoría feminista, sin embargo, puede proveer el contexto y fundamento para una discusión posterior de asuntos relacionados con la realidad social como arena de la acción feminista.

REFERENCIAS

BAR-ON, Bat-Ami. 1992. "The Feminist 'Sexuality Debates' and the Transformation of the Political". En *Lesbian Philosophy*, ed. Claudia Card, *Hypatia: A Journal of Feminist Phisolophy* 7 (4): 45-58.

BENHABIB, Seyla. 1992. *Situating the Self: Gender, Comunity and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York, Routledge.

BRAIDOTTI, Rosi. 1991. *Patterns of Dissonance: A Study of Women in Contemporary Philosophy*, tr. Elizabeth Gould. Cambridge, U. K.: Polity Press.

BRENNAN, Teresa, ed. 1989. *Between Feminism and Psychoanalysis*. London: Routlege.

BUTLER, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.

FERGUSON, Ann. 1991. *Sexual Democracy: Women, Opression, and Revolution*. Boulder, Westview Press.

FOUCAULT, Michel. 1978. *The History of Sexuality*, v. 1: *An Introduction*, trad. Robert Hurley, New York: Random House, Inc.

————. 1985. *The History of Sexuality, The Use of Pleasure*, v. 2: trad. Robert Hurley. New York: Random House, Inc.

———— 1986. *The History of Sexuality, The Care of Self*, v. 3: trad. Robert Hurley. New York: Random House, Inc.

JARDINE, Alice A. 1985. *Gynesis: Configurations of Woman and Modernity*. Ithaca: Cornell University Press.

MACKINNON, Catharine A. 1989. *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge, Mass. Harvard University Press.

RHODE, Deborah L., ed. 1990. *Theoretical Perspectives on Sexual Difference*. New Haven. Yale University Press.

RUBIN, Gayle. 1989. "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality". En *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, ed. Carole S. Vance, 267-319. London, Pandora Press.

VANCE, Carole, ed. 1989. *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. London. Pandora Press.

WEEDON, Chris. 1987. *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*. Cambridge, Mass. Blackwell.

WEEKS, Jeffrey. 1985. *Sexuality and Its Discontents: Meanings, Myths and Modern Sexualities*. London: Routledge.

WITTIG, Monique. 1981. "One Is Not Born a Woman." *Feminist Issues* 1 (Winter): 47-54.

WRIGHT, Elizabeth, ed. 1992. *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary*. Cambridge, Mass. Blackwell.

YOUNG, Iris. 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, Princeton University Press.

SEGUNDA PARTE

INTRODUCCIÓN

María García-Torres de Novoa
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

El texto de *Filosofía y feminismo* es un conjunto de trabajos que se reunieron en las mesas de feminismo, llevadas a cabo en el VII Congreso Nacional de Filosofía en la ciudad de Cuernavaca, Morelos, en septiembre de 1993, organizado por la Asociación Filosófica de México, bajo la presidencia de Graciela Hierro. Estas mesas responden a una preocupación feminista de sus autoras(es) por aclarar desde diferentes perspectivas la condición de las mujeres, y todas(os) parten de la perspectiva de género que consiste en hacer énfasis de que ser mujer y hombre no es un dato derivado de la biología, sino que se nos construye como mujeres desde una formación social, a partir desde luego, de un cuerpo sexuado, no se parte de naturalezas neutras, se imprimen en cada individuo según su sexo pautas de conducta genéricas. En este sentido, desde diversos enfoques, cada ensayo aquí presentado, defiende la perspectiva de género que hace una crítica a la cultura patriarcal. El feminismo en la actualidad sostiene una postura plural, es decir, aclara que son diversas las posibilidades de concebir a las mujeres, que existen diferencias entre las mujeres y que no es posible imponer una sola forma de ser.

Los textos del presente volumen —desde su contexto— afirman lo valioso de las mujeres. Cada pensadora(or) expresa su punto de vista, pero todas(os) coinciden en la crítica a la cultura patriarcal que somete a las mujeres a ámbitos cerrados. Sus análisis nos

ofrecen salidas a la opresión y vías para alcanzar la igualdad de los géneros.

Los ensayos transcurren desde una perspectiva de filosofía clásica griega hasta posturas de filosofía feminista contemporánea, las autoras(es) coincidimos en que hay formas feministas que hacen posible la realización de las mujeres con formas de vida más dichosas; es decir, en el feminismo se halla una utopía, no se mantiene sólo el plano legal o político. Pretende alcanzar alternativas de vida que sean válidas para los dos géneros, no se habla sólo de mujeres.

El texto que presenta Patricia Digilio, *La mujer en los mitos; una mirada que se construye,* sigue una vía hermenéutica en los mitos, para mostrar cómo éstos se utilizan para validar un orden social determinado, que justifica la exclusión de otro. Se enfrentan poderes en pugna como en el caso del derecho materno y la ley paterna. Los mitos —según aclara Patricia Digilio— son producto de determinada valorización que imponen un orden simbólico que constituye las bases para el poder patriarcal. La autora propone que la mirada al pasado nos dará la posibilidad de construir otro orden de cosas en el que la mujer sea concebida de manera diferente a como el patriarcado lo ha hecho. Es decir, nos abre a la posibilidad de no remitirnos a la ley del padre. La mirada al pasado quizá permita que las mujeres dejemos de estar sometidas a ese relato que nos concibe como el mal o ser para otro.

El texto de Víctor Hugo Méndez Aguirre, *Feminismo o misoginia en los diálogos platónicos: El problema del Timeo,* nos transporta a la época de los filósofos griegos, nos habla de los diálogos de Platón específicamente los de *La República* y *Las Leyes,* aquí Víctor Hugo Méndez hace el análisis de estos textos para mostrar que Platón no sustenta el patriarcado. La utopía de Platón —a juicio del autor— defiende una visión "proto-feminista"; mostrando que las tesis del filósofo griego resultan consistentes con el feminismo. Por ejemplo, en *El Timeo,* aclara que el ser humano es un alma y que ésta no tiene sexo. Tampoco sugieren los diálogos —según Víctor Hugo Méndez— que la inteligencia de las mujeres sea inferior a la de los hombres. Incluso añade que Platón es un pensador que estaba de acuerdo en impartir educación igual a hombres

y a mujeres. Este ensayo nos muestra el interés creciente de algunos hombres a los temas feministas.

La postura que sostiene Antonieta Hidalgo en su trabajo *Perspectivas de género en la obra de Sor Juana Inés de la Cruz,* enfatiza otra lectura feminista de Sor Juana. Se ha discutido mucho si Sor Juana era feminista o no. Para Antonieta Hidalgo, ya en Sor Juana se postula una perspectiva de género, y aunque desde luego la poetisa no podía ser feminista, ya que no había obviamente el desarrollo de la teoría en el sentido actual, si es una pensadora que criticó las costumbres de su tiempo que sometían a las mujeres desde un sistema patriarcal que las limitaba al orden doméstico y a ser para otros.

El ensayo de Rosa Coll, *Escuchar el mundo: una ética femenina,* es un acercamiento al modo de ser femenino en su capacidad de escucha. Ella dice que estamos cansados de occidente, es un cansancio óptico —dice Coll— de su representación. Coll considera que no hemos sabido escuchar, no está sensibilizado nuestro oído para la voluntad de escucha. Pregunta si el varón estará capacitado para aventurarse en esta voluntad. Piensa la autora que las mujeres saben armonizar el diálogo y no pretenden apabullar con un discurso dominante. Ella supone que el escucha es un sujeto(a) que respeta al Otro. El que posee capacidad de escucha se identifica con la espera y no con la autoafirmación. La voluntad de escucha para Coll tiene que ver con una dimensión ontológica femenina, no con seres hombres o mujeres empíricos.

La que esto escribe presenta el trabajo *El discurso de las mujeres en la academia,* una reivindicación de la perspectiva de género en el conocimiento "oficial" de la academia. Tomando en cuenta el texto de Rosa Coll que nos remite a la capacidad de escucha que ha sido una dimensión femenina, esta aptitud nos permite otra disposición en el ámbito académico ya que nos abre al diálogo. A la vez me apoyo en el planteamiento que hace Graciela Hierro en su crítica al discurso académico impuesto por los hombres que han desarrollado el método del adversario. En este sentido mi propuesta consiste en ser capaces de establecer un diálogo abierto, amistoso, en el cual no exista el poder de las

más capacitadas o con mayores grados académicos. Pienso que no se trata de ser guerreras o competitivas al modo como lo han sido los hombres; tampoco de humillar y dominar a las colegas, el triunfo de uno no significa la derrota del otro. Quiero proponer caminos de discusión en los cuales prive sobre todo lo lúdico del discurso. Sostengo que el camino femenino consiste en dar apoyo y ser comprensivas para escuchar los otros discursos, que seamos capaces de unir perspectivas, de aprovechar las ideas de todas(os). Se podría llamar método de integración, y supongo que esto nos ofrece salidas de libertad.

María del Carmen García Aguilar presenta el trabajo el *La ginocrítica, crítica literaria feminista* al que ella llama ginocrítica que es, dice, una alternativa para la crítica literaria; ella lo presenta con el fundamento de la "perspectiva de género" y tiene el propósito de rebasar las diferencias entre los hombres y las mujeres. Su ensayo aborda los problemas de la ginocrítica. Ella parte del discurso crítico feminista en torno a la literatura. La ginocrítica considera las imágenes, los conceptos y los estereotipos que sobre las mujeres se abordan en la literatura. La ginocrítica —para la autora— sirve de crítica feminista y —supone— que en su vertiente política aspira a cambiar la condición de las mujeres, esto lo logra tratando de emplear una transformación en el lenguaje patriarcal que niega el discurso de las mujeres para que éstas se expresen con libertad. María del Carmen García sostiene que se hace ginocrítica cuando "nos liberamos de los absolutos lineales de la historia literaria masculina". Su trabajo tiene la intención de difundir y hacer prevalecer la cultura femenina.

El ensayo de Clara Kuschnir, *Razón y responsabilidad,* es un trabajo que analiza el patriarcado filosófico para buscar la identidad que se legó a las mujeres desde la razón filosófica masculina. La autora decide exiliarse de ese meollo académico, pues considera que es inhibitorio. Ella apunta que hará la reflexión filosófica en los márgenes. Está interesada en analizar los fenómenos femeninos que para una mente extremadamente racional son poco serios. La autora se refiere al discurso racional de la tradición filosófica, para explicar que es necesario elaborar otro discurso

por la vía no-racionalista o relativista como el que profesa Rorty que aborda el discurso de la ética. El intento de este trabajo es rechazar una racionalidad extrema, reconociendo que el trabajo filosófico es sobre todo de búsqueda y que se requiere usar la imaginación, Clara Kuschnir explica que una racionalidad extrema es en exceso fría y que puede congelar la creatividad.

Explica que la experiencia de género se refiere a los espacios que no alcanzan a ser iluminados por la razón. Entonces, la perspectiva de género rescatará los espacios que son mal percibidos y que han quedado en las sombras a las cuales han estado confinadas las mujeres. La autora piensa que la emancipación de las mujeres es un programa moral, sin embargo, ella explica que ese programa se tendrá que construir racionalmente. No quiere sustituir la tiranía de la razón por la arbitrariedad de la sin razón. La propuesta de Clara Kuschnir es que las mujeres nos atrevamos a inventar las palabras que nos den existencia y visibilidad; aceptando que el uso que le demos a esta invención, no ha de ser tratada con una argumentación racional pura. Propone que reinventemos el lenguaje que redefina los roles sociales, el mundo y sus instituciones.

Así, los textos presentados en la segunda parte de *Filosofía y feminismo* tienen la intención de esclarecer las situaciones de las mujeres en el sistema patriarcal y ofrecen algunos elementos que nos permiten criticar su poder que expresa el conocimiento; es decir, partimos de una posición feminista desde la academia y daremos la "lucha de género en la teoría" para buscar alternativas de liberación. Ya que, siguiendo el análisis de Foucault, podemos sostener que conocimiento es poder.

PATRICIA DIGILIO

Profesora de Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Prepara su doctorado sobre "Problemas éticos de las nuevas tecnologías reproductivas". Socia del Centro de Investigaciones Éticas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Dirige un seminario sobre "La mujer en los mitos o la construcción de una mirada" en la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad de Buenos Aires.

LA MUJER EN LOS MITOS; UNA MIRADA QUE SE CONSTRUYE

PATRICIA DIGILIO
Universidad de Buenos Aires

Sólo las vías romanas conducen aún a lo lejos, sólo las huellas más antiguas conducen aún más lejos.

Peter HANDKE

Entre las diversas funciones que se le atribuyen al mito está la de fundamentar y validar un cierto orden social. Y el establecimiento de un orden social determinado supone siempre un conflicto ... y un triunfo

El enfrentamiento entre las antiguas deidades telúricas y los nuevos dioses olímpicos en la mitología griega pone en escena la tensión existente entre dos poderes en pugna: el derecho materno y la ley paterna.

El advenimiento de los dioses olímpicos se corresponde con un retroceso de la presencia femenina que había sido central en la religión arcaica. Un retroceso que no puede ser casual, sino producto de una determinada valorización y de una decidida voluntad, que inicia un proceso de olvidos y sustituciones. Los mitos femeninos se verán desplazados por mitos masculinos que impondrán su peculiar orden simbólico, estableciendo las bases del patriarcado.

Recuperar la memoria de las diosas, volver hacia atrás la mirada puede ser también la posibilidad de construir otra mirada.

El lugar de la mujer en la mitología griega. Cultos ctonianos y dioses olímpicos; el desplazamiento del derecho materno por el paterno

Poco es lo que se sabe de la cultura egea después de la caída de Cnossos. Hasta Homero seiscientos años sin escritura constituyen un enigma a revelar, pero es en estos años en que se gesta la lengua griega y un mundo al que habrá de corresponderle un orden simbólico que establecerá las bases del patriarcado. El salto de la civilización minoica a la cultura griega significa dejar en el olvido aquel mundo de las diosas madres. Un olvido que no parece casual.

El presente trabajo pretende ser una evocación, un ejercicio de la memoria para recuperar algunas de esas historias. Y es también un reencuentro. El reencuentro con las diosas.

El relato que el mito construye

Por su procedencia oral, el mito es lo que más se acerca a los acontecimientos silenciados, olvidados. Es en ellos donde se hace posible rastrear el por qué de algunas ausencias y sustituciones. ¿Pero qué cuentan los mitos? Para Platón la palabra mitología apunta a un objeto inmediatamente dado por la representación; "a los relatos en torno a dioses, seres divinos, héroes y difuntos que habitan el más allá".[1] Es una actividad que pertenece al campo de la *poiesis*, es un género de ésta, y el material que le corresponde es precisamente estos relatos. Quien ejercita la mitología modela este material que suponemos preexistente y que resulta conocido por el mitólogo y sus contemporáneos. Un poco más acá Mircea Eliade señala que el mito cuenta una historia sagrada, un acontecimiento primordial que tuvo lugar en el comienzo del tiempo *ab initio*. Relatar una historia sagrada equivale a revelar un misterio, porque los personajes del mito no son seres humanos sino dioses o héroes civilizadores y por eso su gesta constituye un

[1] Platón, *República*. Buenos Aires, EUDEBA, 1975, 392a.

misterio. Relatándonos la actividad creadora de los dioses, el mito describe las diversas y drámaticas irrupciones de lo sagrado en el mundo. De esta manera todo mito muestra cómo ha venido a la existencia una realidad y ese cómo implica siempre un por qué. Así el mito se erige en modelo ejemplar de todos los ritos y de todas las actividades humanas significativas, alimentación, sexualidad, trabajo, educación. Produce un modelo que hace posible al ser humano un determinado tipo de inserción en el mundo.

Pero volvamos a Platón. La mitología, dijimos, es del orden la *poiesis*, porque el mitólogo modela ese material preexistente que es "lo que el mito cuenta", y es precisamente en esta idea en la que quisiera detenerme. Modelar es según el diccionario "dar forma, hacer figuras de arcilla o cera u otra materia blanda". Y en sentido pronominal "ajustarse a un modelo".[2] Modelo significa "forma o ejemplar que se imita. En las obras de ingenio y en las acciones morales ejemplo que por su perfección se debe seguir o imitar".[3] ¿Qué tenemos hasta aquí?; por una parte, la historia que el mito cuenta, por otra, lo que podríamos llamar un modelador de ese material primordial que es el relato y un mandato: el ajuste al modelo. De manera que podríamos atrevernos a decir: dime quién y cómo te cuentan los mitos y te diré qué te cuentan.[4]

Teniendo en cuenta estas consideraciones volvamos la mirada hacia las diosas.

La religión telúrica

La invención de la agricultura, en el Paleolítico, por parte de las mujeres, les otorga un poder real y estructural. La dependencia del ser humano respecto a la naturaleza hace que el poder reproductor, identificado con lo femenino, lo signifique todo. La potencia femenina se impone y la divinidad incuestionable será la diosa madre. Este mundo tan real como simbólico crea sus mitos y sus ritos, sus representaciones, en una particular relación con la natu-

[2] Cf. *Diccionario Lexis/Vox.*

[3] Cf. *Diccionario Lexis/Vox.*

[4] Graves, Robert, *Los mitos griegos.* Madrid, Alianza, 1989. Vol. I. p. 29.

raleza, la armonía. La fe antigua se arraiga en la tierra y en los elementos como la misma existencia. Tierra-procreación-sangre-muerte son las grandes realidades que la dominan. Caracteriza a este periodo:

1. La plena manifestación del ser femenino. Lo masculino no falta pero está subordinado a lo femenino.
2. Las mujeres tienen la suprema categoría divina.
3. Aparece una nota maternal esencial en contraposición a la masculinidad del mundo homérico: los niños están siempre junto a la madre. La figura del padre es circunstancial y casi siempre amenazante.
4. El relato cosmogónico está centrado en la figura femenina. Ejemplo: El mito de Eurínome.
5. Las divinidades de este periodo si bien constituyen una multiplicidad pertenecen a un mismo reino: la tierra. Ya sea por arbitrariedad o por necesidad engloban la vida de la comunidad y del individuo en un orden inmutable. Este orden incluye los lazos por los cuales los padres, los hijos y los hermanos están unidos y también a los indigentes, a los desprotegidos, a los errantes en virtud de las normas que ligan a cada uno con el otro. Normas que no se sustentan en un sentimiento de altruismo ni de amor al prójimo, sino en la fuerza de ese orden objetivo. Ni siquiera los muertos escapan a este orden, le pertenecen. El muerto "vive" en la tierra maternal. La tierra engendra lo viviente y lo recoge en su seno hacia el final.

La configuración de lo divino en esta etapa

Lo divino aquí no es figura ni persona, sino fuerza oscura y sus representaciones aluden a formas animales y también a la monstruosidad de la forma mixta. El aspecto terrible y espantoso de estas imágenes despiertan el sentimiento de un auténtico pavor religioso que obra como un poderoso incitante para producir en la fantasía y en la representación las imágenes de lo espantable

generando una distancia entre el ser humano y sus dioses. Distancia que se hará aún mayor cuando la categoría de lo horrible sea sustituida por la de lo grandioso o lo sublime. Categoría propia de los dioses olímpicos a pesar de sus rostros, bella y enteramente humanos.

El advenimiento de los dioses olímpicos

En la religión homérica, con la aparición de los dioses olímpicos, lo divino ya no se corresponde con los poderes de la sangre, la tierra y la sexualidad, sino con el rostro de Atenea y Apolo que en las *Euménides* de Esquilo, dan la razón a Orestes frente al reclamo de Clitemnestra. La presencia femenina retrocede aquí de una manera que no puede ser casual, sino producto de una determinada valorización y una decidida voluntad que inicia un proceso de olvidos y sustituciones. Los mitos femeninos serán desplazados por mitos masculinos que, obviamente, impondrán su peculiar orden simbólico. El mundo olímpico será un mundo regido por un dios padre, administrado por jefes guerreros y sacerdotes con la figura del héroe como arquetipo. Los nuevos dioses se reparten el poder de la *moira,* pero no según las leyes de la naturaleza, sino según las leyes por ellos mismos impuestas. Zeus posee el poder supremo; un poder obtenido a partir de una lucha; la lucha contra los titanes que consagra con su victoria. Ya no es la *moira,* la gran distribuidora, sino Zeus como puede leerse en la *Ilíada*: "En los umbrales del palacio de Zeus hay dos toneles de dones que el dios reparte; en el uno están los males y en el otro los bienes. Aquél a quien Zeus, que se complace en lanzar rayos, se los da mezclados unas veces, topa con la desdicha y otras con la buena ventura, pero el que tan sólo recibe penas vive con afrenta, una gran hambre lo persigue sobre la divina tierra y va de un lado para otro sin ser honrado ni por los dioses ni por los hombres." [5]

La ley de la naturaleza y el antiguo orden de la diosa madre son sustituidos por la jerarquía, el poder y la fuerza del mundo olímpico. Y este nuevo orden implica la segregación de las mujeres

[5] Julia, Victoria, y otros *La tragedia griega.* Buenos Aires, Plus Ultra, 1993, p. 29.

respecto a los ámbitos del saber y el poder. ¿Cómo se lleva a cabo esta exclusión? Podemos establecer, en principio, dos caminos:

1. Los mitos sagrados que no pueden ser conocidos por las mujeres se refieren explícita y específicamente a la cosmogonía —advierte Mircea Eliade—; de esta manera a las mujeres les está negado el acceso a lo que constituye la clave del conocimiento del orden simbólico patriarcal, porque el conocimiento de este tipo también significa poder.

2. La institución de las ceremonias de iniciación. Porque si el relato cosmogónico ordena el mundo, el rito es condición de posibilidad de una determinada forma de inserción en ese mundo. Así los ritos de iniciación para el hombre y la mujer tendrán sentidos e intenciones diferentes. En el caso de la mujer tendrán relación con las etapas de su desarrollo biológico. En el caso del ser humano los ritos están orientados a investir a éste de las energías creadoras y permitirle el acceso al mundo adulto, a los valores del espíritu, lo que significa desprenderse del mundo de la naturaleza. Un mundo inferior en esta particular dicotomía axiológica que pertenece, por lo tanto, a las mujeres. Podemos pensar que este mundo de la naturaleza está ligado a la maternidad y que la maternidad posee en sí misma cierto halo de superioridad, pero esta idea de superioridad en relación a la maternidad deberá desaparecer. Y desaparecerá.

Las Euménides *de Esquilo*

La tragedia de Esquilo nos introduce en el conflicto; el viejo derecho de las deidades telúricas enfrentado a la nueva ley que representan los olímpicos. Dos mundos se enfrentan y mientras discuten se despliega su íntima esencia.

El antiguo derecho está representado por las *Euménides* o las Erinias; "las iracundas", nombre que reciben a partir de Homero donde su misión consiste en la venganza del crimen, fundamentalmente del crimen familiar. Precisamente la tragedia de Esquilo las muestra persiguiendo a Orestes, quien ha asesinado a su propia madre. Pero Orestes no ha cometido este crimen sino para vengar

la muerte de su padre, el rey Agamenón, al que su mujer había engañado con Egisto y asesinado el día del regreso al hogar después de su victoria en Troya. Orestes no ha actuado solo, detrás de él está Apolo, quien a través de su oráculo habría exigido la venganza. Es por esto que, Orestes a punto de enloquecer ante la implacable persecución de las Erinias, busca refugio en su templo. Atenea decide intervenir en el conflicto y convocar a un tribunal que determinará si Orestes es culpable o inocente mediante la confrontación de argumentos y no por la inexorable aplicación de la antigua ley. Las argumentaciones se suceden desplegando nuevas y antiguas concepciones y sistemas de valores. Apolo, defensor de Orestes, siente repugnancia por esos espectros que se identifican con la sangre y cuya mente y acciones son ciegas y sordas. Las Erinias sólo reconocen hechos, cuando éstos se cumplen, las palabras están de más. La pregunta que hacen a Orestes es: "¿Mataste a tu madre?", y es la respuesta la que decide las consecuencias. De nada valen los atenuantes. Para ellas el crimen de Clitemnestra es un crimen menor, Agamenón era solamente su esposo, no estaba unida a él por los sagrados lazos de la sangre; Orestes, en cambio, ha derramado la sangre materna violando un principio fundamental. Apolo justifica el haber instigado a Orestes a vengar la muerte de su padre, a través de su oráculo invocando a Zeus. Las Erinias preguntan: "¿Ha sido Zeus quien ordenó que Orestes vengara la muerte de su padre, hollando los derechos de una madre?" Apolo responde: "Sí." Implacables las Erinias insisten: "Zeus según tú da mayor importancia a la muerte de un padre, Y sin embargo al suyo, el viejo Crono, de cadenas un día lo cargó. ¿Y ahora tú afirmas que no hay contradicción en tus palabras?" [6]

Las razones de Apolo resultan insuficientes y contradictorias pero, su discurso se sostiene en un nuevo imaginario que se impone: Clitemnestra no ha matado al esposo, sino a la figura del padre, ¿y acaso Orestes no ha derramado la sangre de su madre? El interrogante surge ineludible: "¿Es el padre más importante que la madre?" Y otra vez Apolo responde: "Sí."

[6] Esquilo, *Tragedias*. Trad. de José Alsina Clota, Madrid, 1983, p. 406.

Apolo:

> Te diré y acepta mis razones:
> Del hijo no es la madre engendradora,
> es nodriza tan sólo de la siembra
> que en ella se sembró. Quien la fecunda
> ése es engendrador . . . [7]

El concepto de maternidad se ve así desprovisto de la cualidad de superioridad que lo identificaba.

Luego de la confrontación de argumentos el tribunal debe votar. Hay el mismo número de votos en pro de la absolución y en pro de la condena. Atenea, que en su calidad de presidenta del tribunal, se reserva el derecho de votar, vota en favor de Orestes y lo absuelve.

La ley del padre ha triunfado sobre el derecho materno.

El terror tiene cara de mujer

La oscuridad avanza sobre la figura de las antiguas diosas que pasan a conformar un repertorio mitológico de monstruos capaces de todo tipo de maldades. La imaginación colectiva crea gorgonas, grayas, danaides, lamias comedoras de niños, esfinges que plantean enigmas y castigan con la muerte al imprevisto viajero que no puede responderles. La maldad porta rostro de mujer. Las diosas dadoras, las que velan por los desamparados y dan protección a los muertos se transforman en una mirada que petrifica, como la mirada de la Gorgona. Sólo acceden al olimpo jerárquico y masculino quienes se ajustan al modelo que ese orden propone, ya sea subordinándose, ya sea consustanciándose con él. El resto pasará a la categoría de lo otro, siempre amenazante y perturbador. Pero la memoria tiene sus marcas y esas marcas son indelebles. La potencia de la religión arcaica no desaparece, se transforma e irrumpe en las religiones llamadas mistéricas, particularmente en los Misterios Eleusinos y en el culto Dionisíaco que incardinan la sacralidad con lo más profundo de la naturaleza, con los misterios de la vida, de la muerte y de la sexualidad.

[7] Esquilo, *op. cit.*, p. 407.

"La ley del padre nació como una necesidad absoluta de reprimir el poder de la madre, una ley que necesariamente tenía que traducirse en los mil modos —sutiles o no— de expropiar a la mujer de su sabiduría, su potencia, su autoridad natural y cultural en los orígenes. La destrucción fue muy brutal y el olvido se ovilla caóticamente..." [8] nos dice Sendón de León. Buscar la punta de ese ovillo puede ser otro hilo de Ariadna que nos ayude a orientarnos en el laberinto porque, como advierte "ese" Homero que deambula por las calles de Berlín en "Las alas del deseo"; el relato sigue elevándose desde las profundidades y la boca entreabierta lo repite, tan poderoso como apacible.

[8] Sendón de León, Victoria, *Más allá de Itaca*. Barcelona, Icaria, 1988, p. 154.

FEMINISMO O MISOGINIA EN LOS DIÁLOGOS PLATÓNICOS: EL PROBLEMA DEL *TIMEO*

Víctor Hugo Méndez Aguirre
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Las principales reivindicaciones por las cuales luchan algunas de las feministas contemporáneas, la implantación de modalidades familiares no patriarcales y la igualdad educativa y laboral de las mujeres y de los hombres, son consideradas justas por Platón que en la *República* y en las *Leyes* diseña con palabras los planos de ciudades ideales. Sin embargo, no pocos lectores de los diálogos se rehusan a admitir que las primeras utopías de Occidente realmente defiendan una versión de proto-feminismo. Los modernos detractores de Platón lo acusan de adoptar conscientemente la ideología patriarcal de sus contemporáneos en los diálogos en los que no requiere manipular a las mujeres para que cumplan con determinadas funciones en los estados que imagina. En particular, parece que las helenistas difícilmente podrán perdonarle al filósofo ateniense que haya puesto en labios de Timeo, en la obra epónima, que los hombres que se comportaron cobardemente en su primera existencia reencarnaron en cuerpos femeninos. Los pasajes en cuestión afirman que:

> Aquellos varones que eran cobardes y habían vivido mal se transformaron, al parecer, en hembras, en el momento de su segundo nacimiento. [1]

[1] Platón, *Timeo*. Tr. Fco. Samaranch. Buenos Aires, Aguilar, 1963, 90 e.

Timeo sostiene igualmente que el Demiurgo había decretado:

> ... que la naturaleza humana sería doble y que, de entre los dos sexos, el más vigoroso sería el que más adelante se iba a llamar sexo masculino [...] Y el que hubiera vivido bien, al llegar el tiempo conveniente, iría de nuevo a la morada del astro al que estaba ligado y tendría allí una vida feliz y semejante a la de dicho astro. Por el contrario, si dejaba de cumplir con ese fin, sufriría una transformación, tomando, en el momento de un segundo nacimiento, la naturaleza de una mujer.[2]

Azizahal-Hibri concluye a partir de estos textos que Platón es uno de los tantos filósofos que sostienen que existe una naturaleza femenina inferior a la masculina.[3] Susan Moller, por su parte, estima que:

> Such passages as these, in which the assertions are not restricted to any time or place, certainly imply that Plato believed women to be, inevitably and regardless of circumstances, inferior in reason and virtue to men.[4]

La escritora anglófona añade que:

> The prevaling depiction of women in the platonic dialogues is extremely deprecating. To a large extent, this representation of the female sex simply reflects either the contemporary degradation of women or the fact that Plato and his companions (and consequently their theory of love) were predominantly homosexual. However, there are also passages in the dialogues that imply more than and adverse judgement against the women of Athenian society, and indicate a general belief on the author's part that the female sex is inevitably and innatly inferior to the male.[5]

[2] *Ibid.*, 42 a-c.

[3] *Cfr.* Azizahal-Hibri, "¿Existe una naturaleza femenina?", en Hierro, Graciela *et. al.*, *La naturaleza femenina. Tercer Coloquio Nacional de Filosofía.* México, UNAM, 1985, p. 145.

[4] Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought.* Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1979, p. 27.

[5] *Ibid.*, p. 22.

En los próximos minutos me propongo demostrar que el *Timeo*, lejos de ser una apología del patriarcado que revela la verdadera actitud de Platón ante las mujeres, es una obra cuyos planteamientos resultan consistentes con el "feminismo" de las utopías de la *República* y de las *Leyes*.

En primer lugar resulta conveniente acotar que de acuerdo con la dramatización del *Timeo* el personaje epónimo se compromete a exponer sus teorías astronómicas y cosmogónicas, dejándole a Critias la tarea de completar las explicaciones antropológicas. Y esto ha dado pábulo a que los comentarios monumentales del diálogo sobre la naturaleza, el de Taylor y el de Cornford, clasifiquen las ideas vertidas por Timeo sobre los humanos como un mero "apéndice". Taylor observa que el astrónomo griego en tanto que cercano a la escuela pitagórica se sentía obligado a decir algo sobre la transmigración de las almas, pero sin comprometerse en un tópico tan alejado de sus intereses científicos, por lo que simplemente expone medio en broma las doctrinas de Empédocles sobre el periodo en el que la "Discordia" desintegra la "Esfera". Ante esto Taylor aconseja no desgarrarse demasiado las ropas por lo que Timeo haya dicho sin convicción acerca de la distinción de los sexos en los orígenes de la creación. [6]

Cornford por su parte detecta que la diferencia sexual resulta tan irrelevante para Timeo que un ser humano asexuado bien podría considerarse completo, y que el sexo sólo es abordado para explicar la continuidad de las especies. [7] Lo cierto es que los protagonistas de los diálogos estiman que el ser humano es su alma, y que ésta no tiene sexo, y el *Timeo* no es la excepción. El astrónomo estipula que las almas ascienden o se degradan en la jerarquía de los seres merced a sus conocimientos, que:

[6] *Cfr.* Taylor, A. E., *A commentary on Plato's Timaeus*. Oxford, Clarendon Press, 1928, p. 635.

[7] *Cfr. Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*. Translated with a running commentary by Francis MacDonald Cornford. USA, The Library of Liberal Arts, sin fecha, pp. 292 y 356.

...los seres vivientes se transforman y metamorfosean unos en otros, según que ganen o pierdan en inteligencia o en estupidez.[8]

El diálogo sobre la naturaleza *jamás* sugiere que la inteligencia de las mujeres sea inferior a la de los hombres, por lo que ambos géneros no se distinguen por características esenciales, sino por detalles.

Es verdad que el *Timeo* platónico consigna que después de la primera generación los "malos y cobardes" reencarnaron en cuerpos femeninos. Pero más allá de la anécdota, esta afirmación dista mucho de adherirse a la tradición patriarcal. A diferencia de Hesíodo, Eurípides y Aristóteles, Platón nunca escribió que las mujeres deberían de estar bajo la tutela de los hombres por ser más perversas que éstos. De hecho, Timeo asume que ambos géneros se muestran igualmente proclives a ser corrompidos.

La principal fuente de maldad humana detectada en los diálogos es la insolencia de lo concupiscible que quiere satisfacer a todá costa sus apetitos, y de acuerdo con la fisiología del *Timeo* lo concupiscible perturba tanto a los hombres como a las mujeres. El protagonista de esta obra explica que:

> El conducto de los líquidos por el que las bebidas, luego de haber atravesado el pulmón, van por encima de los riñones a entrar en la vesícula —de donde los expulsa un conducto, bajo la acción de la presión del aire—, fue perforado y puesto en comunicación con la médula condensada, que baja de la cabeza por el cuello y por la espina dorsal. Esta médula ha recibido en nuestro estudio precedente el nombre de simiente. Ella tiene un alma y respira. La abertura por la que ella respira le provoca la concupiscencia vital de salir fuera. Y de esta manera la médula produjo el amor a la generación. De aquí resulta que en el sexo masculino, lo que se refiere a la substancia de las partes vergonzosas sea insolente y autoritario, como un ser vivo rebelde al razonamiento y se esfuerza, bajo la acción de los deseos violentos, por dominarlo todo. Análogamente y por idéntica razón, en el sexo femenino, lo que se llama matriz o útero es en ella como un ser vivo poseído por el deseo de producir hijos.[9]

[8] *Timeo*, 92 c.
[9] *Ibid.*, 91 a-b.

Los vicios son en parte resultados de las complexiones psicosomáticas mal organizadas, sin importar el sexo al que se pertenezca, siendo que:

> ...cuando en un individuo, los humores que proceden de la pituita agria o salada, o bien los humores que son ácidos y biliosos, luego de haber andado errantes por todo el cuerpo, no encuentran por donde ser exudados al exterior y cuando, enrollando en el interior sus volutas se mezclan y funden sus vapores con los movimientos del alma, producen en el alma gran diversidad de enfermedades, más o menos grandes y más o menos numerosas. Se arrojan sobre los tres lugares en que se halla emplazada el alma y, según sea el que ellos atacan, dan lugar a toda la variedad de la tristeza, de la pena, de la audacia, de la cobardía, de la negligencia y, finalmente, de la pereza intelectual.[10]

Incluso en contra de las concepciones patriarcales griegas, la fisiología expuesta en el *Timeo* explica que algunos varones se ven más predispuestos que sus compañeras a las conductas desordenadas, puesto que:

> ...el hombre, cuando se da prisa alocadamente por conseguir un objeto o para huir de otro, es incapaz de ver bien o de escuchar bien cualquier cosa: se exaspera y es incapaz de atender o hacer el más mínimo razonamiento. Ahora bien, aquel en quien la simiente es muy abundante y fluye a raudales en la médula, se parece a un árbol cargado con demasiados frutos. Él experimenta, en todo, dolores intensos y grandes placeres, en sus deseos y apetencias y en los productos que nacen de ellos. De esta forma él se vuelve loco durante la mayor parte de su vida, por el exceso de sus placeres y sus dolores; él tiene el alma enferma y enloquecida por la acción del cuerpo.[11]

Por razones fisiológicas y culturales Timeo se abstiene de afirmar que las mujeres sean, por el hecho de pertenecer a su género, más malvadas que los hombres. El astrónomo asienta que:

[10] *Ibid.*, 86 e-87 a.
[11] *Ibid.*, 86 b-d.

El hombre vicioso se vuelve vicioso como efecto de una disposición viciosa del cuerpo o como efecto de una educación mal llevada.[12]

Por esta razón Timeo prescribe que:

...hay que esforzarse, por medio de la educación, del ejercicio y de la adquisición de conocimientos adecuados por huir de la maldad y alcanzar la virtud.[13]

¿Qué implica este aserto? Si lo leemos cuidadosamente no es posible más que inferir que Timeo implícitamente sugiere que la educación debe ser impartida tanto a las mujeres como a los varones porque ambos son miembros de la misma especie semidivina cuya finalidad sobre la tierra se reduce a imitar a Dios a través del conocimiento y de la virtud. Timeo no expresa esto explícitamente; pero Sócrates sí lo hace al inicio de su charla con Critias y con el astrónomo. Ahí reitera que:

Y, en lo que respecta a las mujeres, recordamos que era menester armonizar su naturaleza con la de los hombres hasta conseguir que casi fuera semejante a la de ellos, y darles a ellas las mismas ocupaciones que a los hombres, bien fuera en vistas a la guerra, bien en vistas a todo lo demás.[14]

En conclusión, el *Timeo* no sostiene que la "naturaleza femenina" sea inferior o peor que la masculina ni justifica ninguna modalidad de patriarcado; por el contrario, los planteamientos de este diálogo son plenamente consistentes con el "feminismo" defendido en las utopías platónicas.

[12] *Ibid.*, 86 e.
[13] *Ibid.*, 87 b.
[14] *Ibid.*, 18 c.

LA GINOCRÍTICA, CRÍTICA LITERARIA FEMINISTA

Ma. del Carmen García Aguilar
Universidad Autónoma de Puebla

"la mujer escribe desde el dolor, emerge desde el silencio que le impusieron por muchas lunas, y la palabra, frágil y tibia se hace grito en cada nuevo nombre que funda la historia de las mujeres en la literatura."

"Quehaceres"

La intención del presente trabajo es mostrar el por qué se considera a la *ginocrítica* como alternativa para la crítica literaria feminista. El término de *Ginocrítica* si bien es nuevo en su uso, no lo es en su temática y está reemplazando rápidamente el término de crítica literaria feminista tanto en Estados Unidos como en Francia y España. Algunas de las autoras que trabajan ya con el concepto de *ginocrítica* son, entre otras: Elaine Showalter, Toril Moi y Geraldine Nichols.

El fundamento teórico que sustenta este estudio es la "perspectiva de género", en su intención de rebasar las diferencias entre los hombres y las mujeres en función de sus condicionamientos socioculturales, por una elección libre y consciente de sus actitudes y pensamientos. Con base en esta perspectiva, trataré de definir, partiendo del origen del término y su desarrollo, qué se entiende

por *ginocrítica.* Posteriormente plantearé cuáles son los problemas fundamentales que aborda la ginocrítica, haciendo referencia a la metodología empleada hasta ahora por la misma y finalmente expondré con algunos modelos literarios cómo se emplea la ginocrítica como parámetro de análisis y crítica.

En las conclusiones podré fundamentar por qué considero que la *ginocrítica* es una alternativa para la crítica literaria.

I. *El origen de la ginocrítica*

El término de *ginocrítica,* es interpretado en el terreno literario como el *discurso crítico feminista en torno a la literatura;* concebida así la ginocrítica se hace necesario explicar no sólo su definición, sino también sus relaciones y diferencias con otras formas de crítica feminista, así como la metodología utilizada hasta ahora por este tipo de estudio llamado ginocrítico. Dado que el contexto en el cual surge la ginocrítica es el de la *crítica feminista,* abordaré en primera instancia esta problemática.

La crítica feminista es una lectura hecha desde una perspectiva feminista que considera las imágenes, conceptos y estereotipos sobre las mujeres en las obras literarias, y la reproducción de estas imágenes, conceptos y estereotipos en la crítica literaria. En esta línea de análisis existen dos vertientes: la que se dedica al estudio de las imágenes y estereotipos de la mujer en obras escritas por hombres, que es la corriente que se conoce como *lectura feminista;* y la otra, vertiente conocida como *crítica literaria feminista* que enfoca su análisis a la literatura escrita por mujeres.

Por lo que respecta a la *crítica feminista,* ésta empieza a desarrollarse en Estados Unidos a finales de la década de los 60, abocándose primero al análisis de la literatura de las autoridades literarias, es decir, *autores* de amplio reconocimiento; se criticaban las obras con protagonistas fuertes, y de aquellas figuras femeninas que no se consideraban auténticas, aunque sus lecturas ya no eran pasivas, no lograban todavía dejar de ver a la mujer como objeto, como víctima; tal es la crítica que hace por ejemplo, Kate Millet en *Política sexual.* Este tipo de crítica es llamado por

Showalter "la lectura feminista". Para Showalter: "Este modo es ideológico; se trata de la feminista como lectora, y ofrece una lectura feminista de textos que considera las imágenes y estereotipos de la mujer en la literatura, los conceptos erróneos de la mujer y su omisión de la crítica, y el signo de la mujer en los sistemas semióticos (En *Des/cifrar la diferencia,* pp. 4-5).

La otra vertiente de crítica feminista, la *crítica literaria feminista,* se ocupa de la literatura femenina, encontrando que la narrativa escrita por las mujeres ha sido mal interpretada por los críticos, pues ejemplifican las obras femeninas con los mismos conceptos culturalmente aceptados, es decir, cuando quieren referirse a una buena obra literaria femenina generalmente la califican de dulce, encantadora y sutil; términos en donde se encajona y descalifica a las autoras y a sus obras. Esta corriente se inicia con estudios sobre la narrativa femenina en Francia e Inglaterra en el siglo XVIII. Andrés Pociña, por ejemplo, considera a la crítica literaria feminista: "como un tipo de crítica extrínseca, de naturaleza sociológica, específicamente dedicada al campo de todo lo relacionado con la mujer y su mundo; dicha crítica parte de un planteamiento pragmático, ya que se concibe desde el punto de vista de los ideales feministas y, por tanto, colabora en la medida de lo posible a su consecución" (*Crítica y ficción literaria,* p. 73).

Así tenemos que la *Crítica feminista* se desarrolla en estas dos corrientes, la "lectura feminista" y la "crítica literaria feminista"; sin embargo mientras una se dedicaba a las imágenes de las mujeres en la obras literarias masculinas y la otra se dedicaba a la interpretación de los estereotipos femeninos a través de la crítica literaria, no se habían ocupado hasta ese momento del análisis de las obras escritas por las mujeres.

Va a ser a mediados de la década de los 70 que tuvo gran relevancia la investigación de "la literatura escrita por mujeres", estos son los estudios que empiezan a predominar entre las feministas. A esta práctica es a lo que Showalter denomina "ginocrítica", en contraste con la "lectura feminista", y con la "crítica literaria feminista", la "ginocrítica" se define como: "el estudio de las mujeres como escritoras, y sus materiales son la historia, los estilos, los

temas, los géneros y las estructuras de la escritura femenina" (*Teoría literaria feminista,* p. 85). De ahí que sea interpretada como *el discurso crítico feminista en torno a la literatura.*

A la "ginocrítica" se le considera esencialmente como una crítica feminista, que como vertiente política aspira a cambiar la situación de las mujeres, no sólo a analizarlas, e intenta hacerlo tratanto de cambiar el discurso patriarcal tradicional que ha mantenido a las mujeres sin un lenguaje propio que les permita expresarse libremente; por ello el uso de la "ginocrítica" pretende ser explicativo y comprensivo a la vez, con la finalidad de ir cambiando y ampliado el lenguaje en el cual las mujeres puedan expresarse libremente no sólo en el ámbito literario, sino en el teórico y en el cotidiano.

Cabe hacer notar que la "ginocrítica" se da como un trabajo interdisciplinario, y comienza a utilizarse e identificarse "cuando nos liberamos de los absolutos lineales de la historia literaria masculina, cuando dejamos de intentar hacer encajar a las mujeres entre las líneas de la tradición masculina, y cuando en su lugar nos enfocamos en el mundo recién descubierto de la cultura femenina [...] la 'ginocrítica' está relacionada con la investigación feminista en historia, antropología, psicología y sociología, todas las cuales han elaborado hipótesis sobre la existencia de una subcultura femenina que incluye no sólo el *status* imputado y las pautas internalizadas de la feminidad, sino también los trabajos, las interacciones y la conciencia de la mujer" (*Des/cifrar la diferencia,* página 8).

II. *De la ginocrítica y su problemática*

Uno de los problemas que ha tratado de resolver la ginocrítica, se refiere al de la particularidad de la escritura femenina, pues no se trata de plantear opuestos, sino de marcar diferencias; en donde no hay fórmulas para la producción o evaluación de la escritura femenina, porque es ésta precisamente la que se escapa a la normatividad, la que se expresa en los huecos o espacios de la lógica tradicional, pero que no pertenece exclusivamente a la mujer bio-

lógica, lo cual significa que es "una escritura que se dice femenina", o como dice Helene Cixous: "Una feminidad libidinal descifrable que se puede leer en la escritura producida por un hombre o por una mujer" (*Des/cifrar la diferencia,* p. 12); en suma, es una crítica que se está construyendo. En este sentido y con la finalidad de no crear conceptos para uno y otro sexo, Julia Kristeva, plantea que: "Prefiere hablar de 'un sujeto que habla', un sujeto sobreentendido o condicionado por muchos factores, todos los cuales influyen en su manera de ver y comunicarse. Todos usamos la misma lengua, pero desde posiciones distintas y con intereses diferentes" (*ibidem*).

Es decir que debemos buscar y tratar de explicar esos significados diferentes dentro de las palabras similares, dentro de la escritura femenina o masculina; en una deconstrucción del lenguaje y en un descifrar los conceptos; en donde el lenguaje de las mujeres no debe entenderse como opuesto al de los hombres, sino como diferente.

Otro problema que se presenta en la literatura en general, y que también la ginocrítica está abordando, es que no podemos exigir que el escritor(a) provea modelos positivos que puedan inspirar un cambio de vida en su público, porque caeríamos desde otro punto de vista, en una problemática similar a la que se dio con el "realismo crítico"; esto no significa que el realismo como literatura no sea rico y siga teniendo valor y vigencia en la apreciación literaria; me refiero especificamente a la problemática de finales de la década de los 50 que envolvió al realismo en un marco ideológico, en donde se consideraba sólo como verdadero arte aquel que procuraba un reflejo de la realidad, es decir, el arte realista.

III. *La metodología de la ginocrítica*

La metodología usada hasta ahora por la ginocrítica es muy diversa, va desde quienes utilizan un solo método ya diseñado anteriormente para el análisis literario, hasta quienes hacen una conjunción de varios métodos, con la salvedad de que ambas formas son planteadas con base en una perspectiva feminista.

Un método frecuentemente usado en los estudios ginocríticos para analizar las obras literarias es el propuesto por Ronald Barthes, en él, Barthes propone que el texto narrativo es polisémico y que tiene una "pluralidad de significantes, no una estructura de significados". Aunque no me detendré en los pormenores de este método quiero apuntar que para Barthes los significantes pueden ser divididos en cinco grupos, o códigos, según la información que comunican: el sémico, el cultural, el símbolo, el proairético y el hermenéutico. Aunado a estos puntos se deben de tomar muy en cuenta el contexto sociohistórico y cultural en que vivían o viven las autoras estudiadas.

Otra práctica típica de la ginocrítica es seguir un esquema propuesto por Todorov para el análisis de la obra narrativa, en el cual debe uno empezar por fijarse en un detalle y no en un significado "trascendente", privilegiando siempre el detalle hasta llegar a algunas conclusiones sobre la narrativa.

Por su lado, Geraldine Nichols, propone para la ginocrítica una metodología pluralista y abierta, en donde recoge no sólo los metodos anteriores, sino elementos del estructuralismo y de las teorías psicológicas; sin que esta función de elementos descuide la particularidad de la crítica literaria feminista, para ello propone: "orientar la estrategia de interpretación a fines políticos, reconocer y ampliar las voces sumergidas ('sordas' para Showalter), respetar otro (des)orden de significado, privilegiar el detalle juzgado insignificante. Es enseñar a leer lo anómalo, los súbitos silencios en el discurso, los pequeños rotos o desconocidos en el tejido; a entender, cómo el ser 'pasivo' (mujer u otro marginado) disfraza, literalmente, su actividad: el silenciado, literalmente, su grito. Y hacerlo hasta que sea necesario gritar para que se escuche este susurro que cuenta lo femenino" (*Des/cifrar la diferencia*, p. 26).

IV. *Algunos modelos de análisis ginocrítico*

Considerando los elementos planteados para el desarrollo del análisis ginocrítico, podemos ahora trabajar con algunos modelos de este tipo de estudio, me abocaré (dada la limitación de espacio)

exclusivamente a dos textos que a mi consideración reflejan este tipo de estudio, estos textos son: "Desde bastidores. Diez escritoras mexicanas", en *EntreVistas,* de Erna Pleiffer, editado por Vervuert Verlag y "Narrativa femenina de la España Contemporánea", en *Des/cifrar la diferencia,* de Geraldine C. Nichols, editado por Siglo XXI.

El libro de Erna Pleiffer, *EntreVistas,* es un conjunto de entrevistas hechas a diez escritoras mexicanas: Inés Arredondo, Carmen Boullosa, Julieta Campos, Elsa Cross, Beatriz Espejo, Margo Glantz, Ángeles Mastretta, María Luisa Puga, Gabriela Rábago Palafox y Perla Schwartz. Estas entrevistas tratan de mostrar los intereses, las técnicas de trabajo, las "claves" de su producción artística, en fin, la búsqueda de cierto denominador común que haya servido de base a su inspiración; de ahí que las preguntas sean muy similares, desde la agudeza para incursionar en la privacidad de las autoras, hasta su relación, conocimiento e influencia de otras autoras contemporáneas. Cabe hacer notar que cada entrevista es acompañada por una breve biografía y bibliografía que permite un mayor acercamiento al pensamiento de las escritoras.

Para mostrar algunos de los recursos empleados por la entrevistadora para penetrar en el mundo de las escritoras, he retomado algunos pasajes que muestran los pensamientos de las mujeres que escriben y que coinciden con sus parámetros de vida.

Inés Arredondo, por ejemplo, cuando se le pregunta ¿por qué la mayoría de las escritoras contemporáneas escriben cuentos cortos o si ésta es una característica especial de las escritoras?, responde: "No, lo especial es que, después, todas nos divorciamos a una cierta edad, y entonces, hay que darles de comer a los hijos, vestirlos y todo eso, entonces, empezamos a trabajar como locas dando clases aquí, escribiendo articulitos allá, [...] entonces te queda poco tiempo para relajarte para escribir una novela. Estás siempre tensa, entonces esa tensión se traduce en que seas breve" (*EntreVistas,* p. 15).

Por su parte Julieta Campos, cuando se le pregunta si proyecta escribir "literatura masculina" concebida como "acción" ella responde: "¿Podrá hablarse de 'literatura femenina' o de 'lite-

ratura masculina'? Cada cual tiene sus valores 'masculinos' y 'femeninos' y cada cual se inserta en su cultura marcado por esos paradigmas y, a la vez, atravesado por un complejo entretejido de identificaciones masculinas y femeninas. El sexo nos marca. Pero también nos marca la imagen ideal a la que pretendemos parecernos, con la que queremos identificarnos" (*EntreVistas,* p. 51).

Erna Pleiffer insiste en preguntar si las obras cortas son características de las mujeres, y si la fragmentación que presentan sería algo "típicamente femenino". A lo que Margo Glantz responde: "Pues, francamente es otra forma de ver la realidad, ¿no? Por lo menos en lo que se refiere a mí misma como escritora, creo que la fragmentación es uno de los elementos claves [...] Creo que es algo importante de las mujeres, nuestro tiempo, en general, es un tiempo muy fragmentado, primero hay que poner la sopa y luego hay que darle de comer al niño, y luego hay que subir y escribir un texto, y luego hay que bajar e ir al supermercado, como que es un tiempo que permite menos la concentración, y de alguna manera eso influye sobre la escritura" (*EntreVistas,* p. 95).

Desde mi punto de vista y sin la intención de restarle méritos a la obra de Erna Pleiffer, creo que el texto adolece de una conjunción de todos los planteamientos e ideas vertidas aquí. Faltó que planteara o bosquejara una teoría que permitiera dibujar esas líneas comunes que se intentan en la obra, pero que no se llegan a concluir.

El otro libro al que quiero referirme es *Des/cifrar la diferencia,* escrito por Geraldine Nichols, este texto es elaborado con base en estudios y análisis ginocríticos, ya que la autora desde la introducción plantea que éste es su método de trabajo. La autora nos presenta una serie de artículos en torno a la narrativa escrita por mujeres en la España contemporánea, destacan entre estos artículos: "Caída/re(s)puesta", "La narrativa femenina de la posguerra", "La cárcel del lenguaje (y más allá)", "La privación en la literatura infantil de Matute", "El exilio y el género en Mercé Rodoreda" y "Sexo, mujer soltera" (*Mes Alliances* en Rodoreda y Laforet).

"Caída/re(s)puesta", es como su propia autora lo manifiesta un estudio temático enfocado a la imagen de la caída de Eva; Geraldine plantea en este artículo que las escritoras de la posguerra al estar enfrentadas con esta problemática particular, originaron un tipo de literatura que puede ser entendida como un intento de explicar y responder a esta nueva realidad, concentrando su estudio en seis escritoras: Carmen Laforet, a quien considera como la primera escritora que logró expresar su reacción frente al mundo de posguerra, Ana María Moix, Mercé Rodoreda, Ana María Matute, Carmen Riera, Monserrat Roing y Esther Tusquets. En su análisis explica que se ocupa de "la primera generación" de estas escritoras, representada por Laforet y Matute, porque sus obras conforman la visión del mundo que las epígonas heredaron y contra el cual se rebelaron [...] presentan un mismo mundo degradado y alegan que su deterioro ha sido un efecto, en última instancia, de la debilidad femenina. Así se explica la coincidente disminución de sus protagonistas, que conforme se van haciendo mujeres, más culpa tienen que expirar. La "segunda generación", representada por Riera, Roing y Tusquets, empieza a publicar veinte años después, ya muerto Franco, con un claro sentido de diálogo polémico con la propuesta anterior. En sus novelas, protagonizadas por mujeres adultas a vuelta del amor o del exilio, elaboran un significado común de búsqueda que a pesar de sus diferentes variaciones se resume en un núcleo común de apertura, de rechazo de la idea de la caída culposa típica de la generación anterior (*Des/cifrar la diferencia,* p. 28).

Todos los demás artículos los avoca la autora para analizar la obra de cada una de las escritoras mencionadas, tratando de encontrar en cada una de ellas los elementos que permitan vislumbrar su concepción del mundo de la posguerra desde su perspectiva de mujeres, independientemente que éstas se consideren femenistas o no.

Ahora bien, si tomamos en cuenta que la ginocrítica intenta en un primer momento recuperar "las voces perdidas", es decir, rescatar las obras de las mujeres para analizarlas, estudiarlas y difundirlas, se puede decir entonces, que los dos textos que hemos

señalado como modelos de análisis ginocrítico, cumplen con esta función. Estos textos agrupan para su análisis obras literarias escritas por mujeres, lo que permite ir delineando la nueva perspectiva de género en el terreno de la literatura.

Conclusiones

Con base en el desarrollo planteado en torno a la *ginocrítica* y su problemática, puedo concluir que la *ginocrítica*:

1. Comienza cuando nos liberamos de los absolutos lineales de la historia literaria masculina, cuando dejamos de intentar hacer encajar a las mujeres entre las líneas de la tradición masculina, y cuando en su lugar nos enfocamos en el mundo recién descubierto de la cultura femenina.

2. Intenta no ceñirse exclusivamente a las grandes escritoras, sino encontrar e incluir otras voces femeninas, recuperando las voces perdidas, como un primer paso para la revisión de la historia de la literatura.

3. Trata de buscar y explicar los significados diferentes dentro de las palabras similares en la escritura femenina, intentando ir más allá de las limitaciones y antinomias de una explicación de la desigualdad de género basada, predominantemente, en el análisis de los mecanismos sociales de estereotipación de roles sexuales.

4. Está relacionada con la investigación feminista en la Historia, Antropología, Sociología, etcétera, elaborando hipótesis sobre la existencia de una subcultura femenina que incluye no sólo el *status* imputado y las pautas propias de la feminidad, sino también los trabajos, las interacciones y la conciencia de la mujer. Por lo general las mujeres que utilizan la ginocrítica suelen prescindir en sus trabajos de las cuestiones de forma y estilo, centrándose casi exclusivamente en lo temático.

5. Finalmente, quiero plantear, que si bien la *ginocrítica* es un concepto nuevo, surgido específicamente de las concepciones

feministas, puede ser utilizada como alternativa para crítica literaria tradicional con la intención de rescatar, difundir y hacer prevalecer la cultura femenina; de esta forma podremos pensar entonces en la reconstrucción de la historia de la literatura y la teoría literaria sin que la omisión de obras escritas por mujeres se deba precisamente a que son escritas por este género.

BIBLIOGRAFÍA

LÓPEZ, Aurora-Pasto, Ma. de los Ángeles, *Crítica y ficción literaria. Mujeres españolas contemporáneas.* Granada, FEMINAE, 1989.

MOI, Toril, *Teoría literaria feminista.* Madrid. Cátedra, 1988.

NICHOLS, Geraldine, *Des/cifrar la diferencia. Narrativa femenina de la España contemporánea.* Madrid, Siglo XXI, 1992.

PLEIFFER, Erna, *EntreVistas. Desde bastidores diez escritoras mexicanas.* México, Vervuert Verlay, 1992.

PERSPECTIVAS DEL GÉNERO EN LA OBRA DE SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ

ANTONIETA GUADALUPE HIDALGO RAMÍREZ
El Colegio de México, PIEM

En el estudio de la obra de Sor Juana es importante hacer una revisión desde una perspectiva feminista, porque en ella podemos detectar la presencia de lo que ahora nosotras llamados perspectiva de género. Esto lleva a preguntarme si es posible presentar a Sor Juana como una pensadora crítica de los condicionamientos sociales establecidos por el sistema patriarcal, donde el actuar de las mujeres se ve limitado a lo particular y doméstico, a ser de otros y para otros.

Sor Juana no manejó el término género, por ello tampoco podemos decir que era feminista en el sentido que ahora entendemos el término feminismo, pero sí que aportó aspectos importantes que nosotras ubicamos dentro de una perspectiva de género y dentro de una postura feminista.

Entonces, el camino a seguir es ubicar en la obra de Sor Juana elementos que nos indiquen cierta perspectiva de género.

I

Antes de entrar en la discusión del pensamiento de Sor Juana Inés de la Cruz es necesario definir el concepto que a lo largo de esta exposición encontraremos: debemos decir que género es una categoría socioculturalmente construida que clasifica a cada sexo y que asigna a cada uno de ellos conductas o normas de

comportamiento dentro de un orden jerárquico, donde lo masculino es concebido como superior a lo femenino.

Al ser binaria la esquematización, las mujeres deben cumplir con un orden que las conduce a la subordinación, la dominación y la opresión por parte del género masculino. Con la perspectiva del género como guía, se busca cambiar esa visión androcéntrica cuestionando el modelo patriarcal. Con los estudios de género se integra a los estudios de la cultura la mujer, ya que, lo que ha prevalecido dentro del conocimiento universal es el modelo masculino.

Además, expondremos cómo en su obra se encuentran muchas de las pautas que definen una teoría de cambio social, y surge de ahí un nuevo significado de la experiencia de la mujer. Ello es sumamente importante porque articula y recupera las experiencias personales y emotivas de las mujeres, para crear un cambio social y político.

Ahora bien, podemos encontrar la raíz de una perspectiva de género en el pensamiento de Sor Juana esencialmente en las siguientes obras: la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz,* los *Villancicos a Santa Catarina* (pertenecen las dos casi a la misma época), la redondilla "Hombles necios...", mundialmente conocida, un fragmento de la comedia *Los empeños de una casa* y una carta dirigida a su confesor titulada "Pax Christi".

Pasemos ahora a ver en estas obras ciertos fragmentos que fundamenten lo dicho anteriormente. En la redondilla la autora niega que las mujeres, en cuestiones de amor, sean malas o peores que los hombres y en cambio afirma que si alguien ha provocado la situación de la que se quejan, son los mismos hombres, pues han creado dichas conductas:

> Si con ansia sin igual,
> solicitáis su desdén,
> ¿por qué queréis que obren bien
> si las incitáis al mal?
>
> Dan vuestras amantes penas
> a sus libertades alas,
> y después de hacerlas malas
> las queréis hallar muy buenas.[1]

[1] *O. C.* t. I, núm. 92, pp. 228-229, vv. 5-8.

Quiero pensar que Sor Juana cuestionaba las contraposiciones sociales e ideológicas que asignan a las mujeres una situación de marginación y opresión desde la cual la mujer se entiende como aquello que debe ser controlado, mediado, superado o domesticado según el caso y el hombre se entiende como el sujeto que controla, domestica, moldea y supera a la mujer.

Esto me recuerda el problema tan discutido sobre la dicotomía cultura-naturaleza.

Pero veamos ahora un pequeño fragmento de la comedia *Los empeños de una casa* donde aparece la actitud que los hombres tienen con respecto al obrar de las mujeres:

> Pero son quimeras vanas
> de jóvenes altiveces:
> que mirándolas corteses
> luego las juzgan livianas,
> y sus malicias erradas
> en su mismo mal contentas,
> si no las ven desatentas,
> no las tienen por honradas [2]

Sor Juana presenta aquí un ejemplo de las categorías sociales establecidas por el sistema dominante patriarcal, además cuestiona la actitud de los hombres que exigen de las mujeres ciertas conductas que no corresponden con lo que ellos mismos han "construido" o "moldeado", mostrando con ello que el sexo dizque lógico, razonable y coherente, no lo es, pues:

> Queréis con presunción necia,
> hallar a la que buscáis,
> para pretendida, Thais,
> y en la posesión, Lucrecia. [3]

[2] *O. C.* t. IV, pp. 76-77, vv. 57-67.

[3] *Ibid.*, vv. 17 a 20. Se sabe que la primera fue una cortesana y la segunda un modelo de fidelidad conyugal.

y continúa:

> Mas entre el enfado y pena
> que vuestro gusto refiere,
> bien haya la que no os quiere
> y quejáos enhorabuena.[4]

Sor Juana comienza una revolución cuando en el último verso de sus famosas *Redondillas* atribuye a los hombres, el papel de objeto de deseo, objeto de pecado, objeto de escándalo:

> "juntáis diablo, carne y mundo"[5]

La triada maléfica que según los hombres de la iglesia ha caracterizado al género femenino, esta vez es el atributo de los hombres. "Los tres enemigos del alma según el catecismo católico". Desde una perspectiva de género podemos decir que estos atributos identificaban a lo femenino con la materia y la naturaleza considerando a las mujeres como algo inmanente.

Es verdaderamente sorprendente que esta declaración de Sor Juana haya llamado tan poco la atención, no hasta ya terminado el siglo XIX, cuando aparecen dos refutaciones a dicha redondilla titulada "Sátira Filosófica", de una de ellas es el siguiente fragmento:

> Sor Juana con mil razones
> sin consultar pareceres,
> justifica a las mujeres
> y condena a los varones.
> Mas sus razones al ver
> tan vanas como la esponja
> se comprende que la monja
> no deja de ser mujer...
> Por una causa sin nombre
> siendo tan tierna y tan bella,
> juntáronse al punto en ella

[4] *Ibid.*, p. 229, vv. 41-44.
[5] *Ibid.*, v. 68.

los enemigos del hombre...;
y fue tal su condición,
que el mismo Demonio quiso
que fuera en el Paraíso
su agente de seducción...
Aquesta pesada broma
hizo al hombre la mujer,
y hoy pretende aparecer
como cándida paloma.[6]

Como podemos ver en la refutación anterior, encontramos que se expresan los atributos que se asignan a las mujeres dentro del sistema dominante patriarcal, primero el pensar que las mujeres no pueden reflexionar ni razonar coherentemente como los hombres; segundo, presenta una extraña asociación entre la ternura y belleza (atributos femeninos) con el Mal, el enemigo del hombre.

Encontramos en Sor Juana un fondo de tipo social y cultural que muestra la forma en la que se educaba a las mujeres en la sociedad colonial. Se instruía a las mujeres doncellas en las labores domésticas (bordar, coser, cocinar, el cuidado de la casa y de los hijos). Esto es, que al asignar a las mujeres ciertas actividades de acuerdo con su género, se les asignaba también el espacio doméstico y la reproducción de bienes de consumo, lo cual estaba de acuerdo con la concepción de la mujer como parte de la naturaleza.

Pero nuestra autora al hablar de la educación de las mujeres, quiere romper con dicha concepción refutando a aquellos que piensan que las mujeres no son aptas para estudiar, por considerarlas en inteligencia inferior a los hombres:

Claro honor de las mujeres,
de los hombres docto ultraje;
que probáis que no es el sexo
de la inteligencia parte.[7]

[6] *O. C.* t. I, notas a las *Redondillas*, núm. 92, p. 489.
[7] *Ibid.*, p. 465, vv. 1062-1067.

Sor Juana reclama el derecho a estudiar de las mujeres argumentando que no es posible dejar a las mujeres sin educación. En el siguiente fragmento aporta argumentos en favor de la igualdad de los sexos, cuestionando al mismo tiempo la creencia de que las mujeres poseen un alma racional inferior a la del hombre (herencia aristotélica):

> ... los privados y particulares estudios, ¿quién los ha prohibido a las mujeres? ¿No tienen alma racional como los hombres? ¿Pues por qué no gozará el privilegio de la ilustración de las letras como ellos? ¿No es capaz de tanta gracia y gloria de Dios como la suya? ¿Pues por qué no sería capaz de tantas noticias y ciencias, que es menos? ¿Qué revelación divina, qué determinación de la iglesia, qué dictamen de la razón hizo para nosotras tan severa ley? [8]

II

El *Despertar de la conciencia.* Durante el recorrido por la obra de esta religiosa descubrimos que constantemente hace hincapié en resaltar acontecimientos que nos hacen caer en la cuenta de que no somos hombres y que tampoco pensamos como hombres sino como mujeres, porque somos mujeres.

Con el uso de la ironía, Sor Juana Inés responde a aquellos prejuicios masculinos que menosprecian a las mujeres y que hacen de ellas servidoras de los otros, e incluso las reducen a objetos a las cuales se puede manejar a su gusto. Inconforme con tales prejuicios, nuestra autora se expresa así:

> ...como dizque
> dice no sé quien,
> ellas sólo saben
> hilar y coser. [9]

La autora emplea este recurso para expresar lo que no puede decir de otra manera. En el fragmento anterior, la palabra "diz-

[8] "Pax Christi", núm. 9.
[9] *Villancicos a Santa Catarina, O. C.*, t. II, p. 180, núm. 322, vv. 19-22.

que" tiene tal importancia que si no estuviera en él, diría lo contrario de lo que ella se ha tomado como causa propia.

Santa Catarina es ejemplo propuesto a seguir y también es el motivo para emplear dicho recurso.

> Ésta (que sé yo
> cómo pudo ser),
> dizque supo mucho
> aunque era mujer. [10]

Así, Sor Juana pone distancia entre ella y la problemática femenina, que hace notar y cuestiona. Tratando de llegar a formar un nuevo paradigma, es decir, un nuevo modelo, donde las mujeres y los hombres no estén condicionados por el género. De esta manera, se eliminaría todo poder sustentado por la asimetría y jerarquización genéricas, las cuales han provocado la situación de subordinación y opresión de las mujeres.

Para terminar, diré que la línea principal de la inquietud feminista de Sor Juana es la lucha por la educación de las mujeres, a la que todo ser humano debe aspirar. Así, el fondo de tal inquietud implica promover la igualdad racional entre los dos géneros, femenino y masculino, por lo cual puede decirse que la lucha de Sor Juana tiene un sentido profundo a favor de las mujeres.

Con base en lo anterior, diremos que esta inquietud feminista de Sor Juana fue el verdadero camino de la lucha en defensa de las mujeres. Hablando con argumentos tales que convenzan a quienes se oponen a ello. Se puede considerar a esta religiosa como primera gran representante del movimiento feminista en América Latina, que se sostuvo siempre en pie de lucha, apoyada por muy pocos, incomprendida por la mayoría. Esta inquietud feminista fue una preocupación permanente en la vida de Sor Juana, pues cada vez ocupó más sus pensamientos, hasta que llegó a formar parte de su vida.

[10] *Ibid.*, vv. 13-16.

BIBLIOGRAFIA

De Sor Juana

Obras Completas de Sor Juana Inés de la Cruz. Tomo I, "Lírica Personal". Edición, prólogo y notas de Alfonso Méndez Plancarte, México, FCE, 1951.

Obras Completas de Sor Juana Inés de la Cruz. Tomo II, "Villancicos y letras sacras". Edición, prólogo y notas de Alfonso Méndez Plancarte, México, FCE, 1952.

Obras Completas de Sor Juana Inés de la Cruz. Tomo IV, "Comedias y prosa". Edición, prólogo y notas de Alberto G. Salcedo, México, FCE, 1957.

Sobre Sor Juana

AGUIRRE, Mirta. *Del encausto a la sangre: Sor Juana Inés de la Cruz.* La Habana, Casa de las Américas, 1975.

BENASSY-BERLING, Marié-Cécile. "El feminismo cristiano de Sor Juana" en *Humanismo y religión en Sor Juana Inés de la Cruz.* México, UNAM, 1983.

CASTELLANOS, Rosario. "Otra vez Sor Juana" en *El uso de la palabra.* México, Cía. editorial Excélsior, 1974.

DE LA MAZA, Francisco. *Sor Juana Inés de la Cruz ante la Historia.* México, UNAM, 1980.

GAOS, José. "El sueño de un sueño" en *Historia Mexicana.* Núm. 37, vol. 10, 54-71 pp. México, septiembre, 1960.

PAZ, Octavio. *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe.* 3ª edición, México, FCE, 1990.

XIRAU, Ramón. *Genio y figura de Sor Juana Inés de la Cruz.* Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1967.

Otras

HIERRO, Graciela. "Género y política". Artículo, (copia de la ponencia proporcionada por la autora) 1992. "Método feminista". Artículo, (copia de la ponencia proporcionada por la autora) 1991.

EL DISCURSO DE LAS MUJERES EN LA ACADEMIA

María García-Torres de Novoa
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Existe un error en nuestra manera de comunicarnos con los otros, en los debates que se establecen en las academias, y plantearía que no sabemos escuchar. Las mujeres están siendo sometidas a muchas presiones a las que no se les sometía en un lugar tradicional como el hogar. El problema es que se someten a las lógicas masculinas de competencia, se desintegran, dejan la pasividad y entran en una competencia: pero tendríamos que pensar cuál sería la forma de integrarnos a la cultura patriarcal, que contenga la calma y que no nos coloque a las mujeres fuera de juego; ya que, lo imperante en nuestro occidente es la competencia y el ataque, ¿cómo podremos las mujeres jugar en la competencia?

Considero —dice Rosa Coll en su texto *Escuchar el mundo: una ética femenina*— que habremos de integrarnos en un mundo más calmado que sepa escuchar, como muchas mujeres saben hacerlo, se tornaría en un mundo con el poder al servicio de la vida. De ser así, reivindicaríamos las señales, los gestos, los efectos que comunican y no sólo el discurso dominante. Con esta capacidad femenina de escucha, otorgaríamos a occidente el valor del respeto por el Otro. Por el contrario el que sólo es capaz de hablar, queda reducido a una situación de miseria, pues no llega a conocer a los demás.

Sin embargo, sería tiempo también de balancear la voluntad de escucha y de habla; porque las mujeres también queremos ser

escuchadas y queremos ser conocidas, para que los otros se interesen en escucharnos.

A mi modo de ver si perdemos poder por no tener fuerza en el plano social, nos llevará a encerrarnos en lo individual, en donde las únicas que nos escucharemos seremos las mujeres entre mujeres. Se trataría de abrir una vía de diálogo, que de acuerdo con Rosa Coll, lo propicia la capacidad de escucha, siempre y que los hombres con quienes dialogamos no se expresen violentamente, queriendo imponer su discurso.

Algunas autoras feministas suponen que debemos ser competitivas en el mundo académico para adquirir poder. Ellas hablan de que el tema del poder es un tema tabú en los estudios de género, porque tiende a identificársele como algo incompatible con una ética feminista. Me da la idea de competir por el poder con las mismas armas que han empleado los hombres para dominar.

Si el planteamiento de algunas feministas es que las mujeres tenemos que producir conocimiento para ejercer poder, y piensan que de esta manera efectivamente las mujeres incidiremos en las prácticas que constituyen nuestras instituciones, yo planteo que no necesitamos ser competitivas como los hombres para adquirir poder, porque tendríamos que recordar que las virtudes éticas poseen poder de otra índoles diferente a las prácticas dominantes, y en eso reafirmo a Rosa Coll en cuanto a interpretar la espera, la pasividad como un poder.

Cabe hacer el cuestionamiento de ¿cómo hacer buen ejercicio de las posibilidades del poder?, ¿tendremos que ser dominantes? O ¿cuál sería la forma diferente —como mujeres— de ejercer el poder? O es que no debería haber diferencia, y entonces no existiría una propuesta feminista. Quiere decir que el patriarcado tiene razón en cuestiones de poder y de dominio. En el campo académico se trata de ser igual de guerreras y competitivas al modo varonil.

Si se colocan las virtudes éticas en el campo de lo privado, perdemos la posibilidad de cambiar la cultura, la política y la academia. Yo considero que se trataría de llevar esas virtudes que no sólo son privadas, al ámbito de lo público, y tener la fuerza de

Sócrates para incidir en nuestras prácticas institucionales como seres éticas, siendo valientes para mantenernos éticamente en todos los campos.

Si existe la idea de que las mujeres tenemos que atenernos a las reglas de juego, y que no es condenable éticamente defender el poder del saber, yo pregunto si el poder del saber en principio sería aceptable éticamente siguiendo a Foucault, ya que él sostiene que el ejercicio del saber es para dominar, y yo supongo que un gran número de mujeres no quiere dominar.

Cuando las mujeres aceptan las diferencias de jerarquía académica, autorizan a no sostener la relación horizontal. Pero pienso que alguna diferencia podemos aportar las mujeres, que consiste en no imponer nuestro saber, ni con ello pretender humillar y dominar a las otras, que pueden saber menos; porque el reconocimiento de toda autoridad genera humillación, como en general sucede en las competencias académicas a la manera de los filósofos guerreros. Considero que como filósofas no tenemos que hacer valer el poder del saber, que como quiera que sea es un ejercicio de dominación. Graciela Hierro dice que éste es el método del adversario, el cual se desarrolla tratando de demostrarle al otro que la que sabe es quien domina. El método del adversario derrota.

En cambio, el método femenino de saber consiste en un método que, como diría Coll, desarrolla la voluntad de escucha para propiciar el diálogo; considero que se trata de sensibilizar al Otro con los diferentes puntos de vista.

Pienso que no tenemos que imitar el poder de saber masculino porque ha sido logocentrista, y no ha permitido relacionar o hacer posible una lógica poética en el discurso académico-filosófico, porque no le han dado lugar a un sentimiento que razona. Porque el logocentrismo masculino se desvincula de los sentimientos, de la experiencia cotidiana, y no admite la contradicción. Las mujeres deseamos emplear el diálogo, más que demostrar la fuerza de nuestro saber.

Pienso que como filósofas tendríamos que afirmar como método de conocimiento el saber de la vida cotidiana y esto tiene

que ver con la intimidad, aunque también vamos a abordar la vida pública y profesional. Vamos a emplear la reflexión filosófica para hacer una interpretación de los hechos femeninos.

Reproducir la competitividad, me parece una grave medida mimétrica del método masculino del adversario, pues seguiremos instaladas en una lucha del poderoso y del débil. Tendríamos que superar la dialéctica del que se siente superior e inferior, en una lógica más nietzscheana de mujeres de espíritu dionisiaco. Debemos ir más allá de esta lucha y generar caminos femeninos de diálogo. Pues la seguridad que vamos a adquirir en nuestro camino es al modo femenino de apoyo, de solidaridad, de comprensión, que ofrece fortaleza, paz y confianza en una misma. Considero que es preferible éticamente escuchar y ser escuchada, que competir reconociendo jerarquías de la que más sabe, de la que tiene más experiencia, etcétera. La práctica del adversario desgasta y aísla; aunque reconozcamos el poder del que más sabe, lo deja en la extrema soledad.

Pienso que la confianza la vamos a adquirir si nos atrevemos a decir lo que pensamos, si somos capaces de ser originales, si somos audaces y nos atrevemos a movernos en nuestras propias lógicas inciertas quizá, también poéticas. Debemos ser fuertes para hablar de lo que nos interesa: que supongo que para muchas reside en hablar de la vida cotidiana, del amor, de la pareja, de la sexualidad, de los hijos, temas que no tienen un gran prestigio académico. Más que desarrollar competencia, y aceptar jerarquías, pienso que como mujeres, debemos ser valientes para hablar de lo que nos inquieta, aunque caigamos en contradicciones, ya las iremos resolviendo si de eso se trata; o en todo caso, tendríamos que asumir un método más nietzscheano que viva las contradicciones, asumiendo el devenir y el azar de la existencia.

ROSA COLL

Ex profesora de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires, profesora en la Academia del Sur. Autora de *Brujos y filósofos,* publicado en México en 1992 y *Ni ética ni cultura,* en Buenos Aires. Colaboradora del diario *La Nación,* la *Prensa de Buenos Aires* y de la revista *Debate feminista* de México. Presidenta zonal de la Sociedad Argentina de Filosofía.

ESCUCHAR EL MUNDO: UNA ÉTICA FEMENINA

ROSA COLL
Universidad de Buenos Aires

La vista, el oído, el tacto son lo que tradicionalmente se llamó sentidos. Con ellos somos en el mundo, nos anclan a la "realidad" que suele ser la cotidiana, aunque no necesita ser exclusivamente ésta. Las humanas y humanos vemos, oímos, mas nuestro ver y nuestro oír no son un "mero" ver y oír, se insertan en un modo de *ser* y *estar* en el mundo, corresponden a una actitud peculiar, que es aquella con la que nos movemos entre las personas y las cosas. Diferencio el *ser* en el mundo, expresión clave de Martín Heidegger, cuya comprensión, hoy, no presenta problemas,. del *estar,* noción trabajada por el investigador y pensador argentino Rodolfo Kush. Para este filósofo-antropólogo, de neta formación heideggeriana y radicado en el norte argentino, para convivir con los indígenas cuyos sistemas de creencias estudiaba, el término *estar* connota algo diferente de *ser:* mientras el contexto de éste implica proyecto y por ende una actividad ordenada a la consecución de tal proyecto, en otras palabras, se asienta en nuestro modo occidental de vida; el *estar* lo percibe Kush como un permanecer en medio del ente, en medio de las cosas y de las humanas y humanos, sin expectativa. El modo de *ser-en-el-mundo* de estas comunidades indígenas sería un *estar* para nosotros demorado, no afanoso y con una intencionalidad diferente de la nuestra.

Desde nuestro hablar cotidiano solemos decir que cada sociedad, cada pueblo, cada grupo, cada individuo tiene su forma de *ver*

en el mundo. Comúnmente decimos: "su visión del mundo...", "tal como ella ve el mundo...", "desde esta perspectiva..." Este modo de decir nos habla de una determinada manera de *ser-en-el-mundo* y tratar con las cosas, con las personas y con nosotras mismas; esa manera es predominantemente *viendo*. Esto no quiere decir que no toquemos o sintamos olores o escuchemos, pero hay un predominio, una hegemonía de la vista. Es un mundo ante los ojos, lo fue desde antaño; de no haber sido así Platón no hubiese podido realizar tamaña revolución copernicana con el término *eidos:* lo visto con los ojos sensibles, que pasó a denominar lo visto con los ojos del alma o del intelecto, las ideas. En verdad podríamos preguntarnos por semejante apariencia de arbitrariedad: ¿por qué las ideas —algo tan abstracto y alejado de lo sensible— debía nombrarse con el término con el que se mentaba lo visto con los ojos? Sin embargo, fue así. Y es Platón, precisamente, quien en el *Cratilo* señala la prioridad del *ver:* "Este nombre *(ánthropos)* significa que al contrario de los animales, incapaces de observar nada de lo que ven, de razonar y examinar, el hombre, desde el momento que ha visto, aplica su examen y su razonamiento a lo que ha visto. Y esto es por lo cual, a diferencia de los animales, incapaces de observar nada de lo que ve el hombre, ha sido, justamente, llamado *ánthropos,* pues él examina lo que ha visto." También Aristóteles en su *Metafísica* reitera esta prioridad: "Es a través del sentido de la vista que adquirimos más conocimientos y descubrimos las peculiaridades de las cosas." El pensar filosófico así lo registra, como lo expresa Xavier Zubiri en *Cinco lecciones de filosofía:* "Sólo en Grecia se adscribió la sabiduría al examen, a la inspección de las cosas, a la *theoria.* Y esta interna unidad de *sophia y theoria* fue la gran creación del espíritu griego." Y también registra lo que quizá haya sido un cierto periodo de gestación con respecto a la prioridad de la visión en la comprensión del ente, cuando Heráclito, portavoz de la *escucha* y puente hacia pensar propiamente occidental, enuncia que al *logos* —ser— se le *escucha:* "el *logos* es oído aunque la mayoría de los hombres sean incapaces de comprenderlo" (fragmento 1), y que "estos hombres son necios pues a pesar de oír se asemejan a los sordos" (fragmento 34), a

la vez que recuerda que también a la *physis* se la escucha: "... sabiduría es... obrar de acuerdo con la *physis* escuchándola" (fragmento 112); no obstante lo cual, ya entonces, considera que el testimonio de los ojos es más fiel que el de los oídos "... los ojos, pues, son testigos más exactos que los oídos" (fragmento 10). Sin duda los oídos se prestan a las habladurías...

Nada más lejos que la pretensión de establecer una relación causal —qué cosa sea eso de causalidad es puro enigma y misterio, a pesar de la indagación aristotélica acerca de la *aitia,* o el ser responsable— entre el *ver* y el querer y el dominar. Sin embargo se dio, como lo señala Xavier Zubiri en la obra recién citada: "Toda *episteme,* toda ciencia es un modo de *considerar,* de inspeccionar *(theorein)* su objeto... En este *theorein,* en efecto, el hombre domina, como en un campo visual, la totalidad de las cosas que ve." El *ver* fue luego acompañado por un fuerte querer y dominar subjetivo —¿no hemos intentado todos, en un momento u otro, dominar con la mirada?—. "Que *ske* significa el ver (*das Schen, das Besehen*), que inspecciona (*das nachsicht*) qué y cómo es el ente en tanto ente. La *skepsis* así comprendida sigue al ser del ente con la mirada", como lo expresa Martín Heidegger en *Holzwege*; sin embargo ese seguir no fue inocente, la lógica del dominio aún marca el paso del accionar mundano. José Lorite Mena en su obra *El animal paradójico. Fundamentos de antropología filosófica* señala que "la visión mental lo es de un campo eidético que constituye un espectáculo para la teoría. Este espectáculo implica una connotación valorativa, pues alguien determina lo que es digno de ser visto y, también, quién es digno de ver. Se configura así, una problemática que se formulará en términos de poder: apropiación del saber y determinación de los espectadores". Y, quizá como para contrarrestar semejante ímpetu de la subjetividad, a este *ver* acompañó la ética del *deber ser,* que todavía proyecta su sombra sobre nosotras. Sombra bienvenida, como toda sombra, cuando el calor quema y destroza, pero mortal si su permanencia llega a enfriar la vida. Sombra aún lo suficientemente fuerte y poderosa como para filtrarse entre medio de un texto tan fresco y luminoso, tan antiguo y tan nuevo como el

de Reiner Schurmann citado más abajo, en el cual, a pesar de su brevedad, aparece cuatro veces la palabra *debe,* y nada menos que para instaurar la presencia del *escuchar.* Bien supo Nietzsche, aquel palabrero divino, la inercia condicionante del lenguaje.

En el ir y venir del mundo, la *escucha* parece ser la recién venida. El sonido viene de lejos, y como se trata de *escuchar,* quizá recién se esté acercando, un antiguo nuevo modo de estar en el mundo, que escucha a las personas, a las cosas y a nosotras mismas: "Pero lo nuevo, lo nuevo que hacia la vida viene, sólo podemos escrutarlo inclinando el oído pura y fielmente a los rumores de nuestro corazón. Escuchar de avanzada, en nuestro puesto se juntan el peligro y la gloria. Estamos entregados a nosotros mismos: nadie nos protege ni nos dirige", escribía José Ortega y Gasset en *El espectador.* El *escuchar* es dócil ante lo que es en el modo del sonido, si bien puede resistirse a *escuchar* y dirigir la atención hacia otro lado, pero, allí, de nuevo ocurrirá la *escucha,* que sobrevendrá sin ingerencia del querer subjetivo. La mirada, en cambio, se dirige hacia algo cuyo campo visual acota; también la pregunta define inicialmente su campo de interrogación: no pregunta sobre cualquier cosa, sino sobre esto o aquello que interesa a su querer subjetivo. En este sentido interrogación y mirada parecen aliarse, aunque la pregunta se formule verbalmente. Martín Heidegger, quien titula a una de sus más arduas investigaciones "La pregunta por la técnica", y quien finaliza ese trabajo afirmando que el preguntar es la devoción del pensar, sin embargo, unos años después sostiene que: "El preguntar no es el gesto propio del pensar, sino el escuchar la palabra (palabra en el sentido de promesa) de aquello que ha de entrar en el ámbito del preguntar." La *mirada* puede ser altanera, de hecho la mirada humana muchas veces lo es; no cabe la altanería en el *escuchar.* La *mirada* puede imponer, la *escucha* requiere dejar, dejar que algo se torne audible. Esto no significa denigrar la *mirada,* es más, ésta puede ser una *mirada escuchante* en cuanto prevalezca en ella el modo propio de la escucha, que es el *dejar* que algo sea, y se haga presente para ella, sin imposición alguna. No hay deber para el *escuchar,* imposible aislar un sonido por

medios naturales. De lo que se trata es de escuchar sin interrogar, para dejar en libertad la respuesta —valga la expresión—. No se trata del oído, sino de un modo de estar en el mundo que no responda a *ver* el mundo sino a *escucharlo*. ¿Posmodernidad? Más bien preantigüedad. No "había" sujeto en la antigüedad. En la escucha el sujeto se esfuma, porque el sujeto se afinca en su querer; el querer lo solidifica y materializa.

¿Una ética del *dejar-ser?* ¿Por qué no? Ciertamente ninguna relación con el *laissez-faire* del ámbito de la economía. *Lassen-sein*, dejar-ser, es el pensamiento-praxis heideggeriano (cf. *Vom Wesen der Wahrheit*, parágrafos IV, V, VI y VII) que se remonta al místico alemán Meister Eckhardt. Si bien en éste —aclara el maestro de Friburgo— el dejar aún no se ha desligado de la voluntad, en su propio pensar, en medio de tamañas dificultades con el lenguaje y con la profunda elaboración de un no querer que no sea reactivo al querer, y que por ende denomina "querer el no querer", se da el intento de este diferente modo de querer. El *dejar-ser* es un temple anímico —*Stimmung*—, no un sentimiento, de armonía y acuerdo con el ser del ente. Expresa Heidegger que "allí donde el ser del ente es poco conocido por el hombre y captado apenas rudimentariamente por la ciencia, el desocultamiento ontológico puede afirmarse de manera más esencial que cuando nada se resiste al celo del saber y cuando la capacidad técnica de dominar las cosas se despliega en una agitación sin fin". Sin embargo, más originario aún que el *dejar-ser* es el ocultamiento ontológico, no de éste o de aquel ente en particular, sino del ente en total. Éste es el fondo de misterio, suelo nutricio del *Dasein* y del *dejar-ser*, que no implica pasividad, sino que, por el contrario, es una actitud activa de no interferencia en lo que se da, de confianza y entrega al juego del mundo, que no significa al juego de los humanos y humanas; actividad que no se deja calcular en función de sus efectos. *Dejar-ser* no entraña facilismo, por el contrario, requiere un trabajo constante de afinamiento en la *escucha*, de discriminación entre el querer del *ego* y el juego de lo que se da, de reducción del *ego* con su querer subjetivo. Se trata de dejar ser las cosas, las humanas y humanos,

las relaciones, los acontecimientos para que se muestren en lo que son, más allá de la violencia de la mirada o de la interrogación, por supuesto dentro del juego homologante entre humanas y humanos y mundo. El *dejar-ser* no fue pensado como ética, porque no lo es, a menos que se trate de una ética ontológica que atañe al ser de lo que es; entonces, sí, deviene libertad y verdad. Por eso es que, menos aún, fue pensado en relación al *deber ser*. La relación surge de la cosa misma, de su aparición sobre un fondo en el cual el *deber,* como fruto del querer voluntario, cubría todo el horizonte; en las resquebrajaduras de este horizonte, como el yuyo que nace en las grietas del piso alimentado por la humedad y el aire, aparece el *dejar-ser* o *querer el no querer* y su *escucha* atenta a lo que es, alimentado por el juego de la necesidad y el tiempo. Reiner Schürmann, en su obra *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir,* lo expresa así: "El pensar debe ser resueltamente un pensar acompañante (*Mitdenken*), asimismo el obrar debe devenir un obrar acompañante, obrar obediente (*hörig*). Decididamente el pensar y el obrar han pertenecido desde siempre a las constelaciones epocales (*a l'ordre aléthéiologique de l'époque*). Pero en la edad del cierre (*cloture*), y gracias al giro —*Kehre*—, la pertenencia implícita debe devenir explícita. La sobredeterminación de las reglas de las economías epocales por la intuición eidética —más antiguamente por la intuición intelectual del bien— puede ser resuelta. Es una sobredeterminación que se esfuma ante el escuchar (*Hören*) las economías a las cuales es preciso someterse. El escuchar, ya lo dije, es la facultad acordada al tiempo. Poco que hacer, mucho que dejar, pocas reglas archipresentes para observar, mucho para escuchar; pocas ideales para contemplar, muchas reglas nuevas para oír. Reglas que no son visibles ni invisibles, sino audibles, para un oído que aún debe sensibilizarse..." Podemos agregar: no más mandatos, no más condenas con sus consecuentes expresiones de deseos, por ejemplo: las condenas de la corrupción, del consumismo, del libertinaje sexual que sigue formulando la iglesia católica y tantas otras instituciones y personas físicas, sordas ante lo intempestivo de tales deseos y sus consecuentes mandatos. Hoy día podemos agregar

aún: no más ataques, como castigo tardío —en el mejor estilo de la más atrabiliaria y hasta hoy impracticable moral de la intención— por un hecho que no llegó a consumarse. Expresiones, todas, del autoritarismo patriarcal. Lo expresado no significa, en absoluto, la convalidación de la corrupción, del consumismo, del libertinaje y del terrorismo, sino la necesidad de un acercamiento diferente a esos hechos, que no implique la repetición del patrón en base al cual se originaron.

Es, ésta, una propuesta de un juego en el que no hay decisión propiamente humana, al modo como acostumbramos entenderla. Hay acción, por cierto; una acción acompañante, cuyo modo de darse nos es casi desconocido. La propuesta es europea, y de la Península Ibérica proviene, sin embargo, la afirmación del cansancio de Occidente —título de un reciente diálogo entre los pensadores españoles Rafael Argullol y Eugenio Trias— diagnóstico adelantado hace más de un siglo por el preclaro fisiólogo Nietzsche. Sabemos que hoy el planeta entero es occidental, y que Occidente no es sino Europa expandida, mejor dicho Grecia extendida en el tiempo y en el espacio; no obstante hubiéramos preferido una expresión a penas más modesta como "el cansancio de Europa" —nada cansa más que el orgullo—; por otra parte el cansancio de las madres nutre el vigor de los hijos. Las carencias de América Latina están "a la vista", sin embargo, el vigor no parece ser una de ellas, ¿será que aún no lo hemos escuchado?, ¿no se tratará de un cansancio óptico?, ¿no está acaso agotada la representación, eje y nervio de la modernidad? Quizá la vista esté cansada, y el oído, como expresa Reiner Schürmann, aún no esté sensibilizado para lo que sea digno de escucharse. ¿Podrá emprender el varón europeo semejante aventura, de la cual no faltan indicios en otros milenarios y recientes ámbitos del espacio-tiempo?

La escucha es el rasgo dominante de los caminantes en el desierto; tal fue la característica del pueblo hebreo: sólo las dunas y sus ondulaciones para ver, el siroco para escuchar. Nietzsche anticipó nuestro desierto —el desertar del espíritu— y su crecimiento: "El desierto crece: ¡Ay de aquel que albergue desiertos! /piedra cruje contra piedra, el desierto anuda y estrangula. / La inmensa

muerte con parda mirada abrasadora/ mastica—, su vida es su masticar... /No olvides hombre, extinguido el placer: /tú —eres la piedra, el desierto, eres la muerte..." Tal es el desierto de la subjetividad, el desierto del proyecto, de la eficacia, del cálculo y de la producción, de la gestión y de su control en la medida que en ellos se retrajo lo sagrado, el desierto del poder al servicio del sujeto aunque se diga que éste se ha fragmentado, el desierto de la palabra que oculta en lugar de mostrar, el desierto de la publicidad, el desierto del tiempo comprimido, del minuto y del picosegundo en vez del instante expandido. Uno de los grandes titulares del diario *Clarín* —el de mayor tiraje en la Argentina—, el día 21 de junio de 1993 decía: "Encuesta: hay cada vez más mujeres con infartos. En poco más de un año, la cantidad de mujeres infartadas aumentó 56 por ciento en la Argentina." Esto nos habla de un desierto y nos habla de una lógica a la cual las mujeres nos "integramos" desintegrándonos. Nos habla de lo que Martín Heidegger denomina "la capacidad técnica de dominar las cosas que se despliegan en una agitación sin fin". Nos habla del agotamiento de una visión y de un deber ser. Nos habla de la saturación de un paradigma. El *dejar-ser* no tiene de femenino la pasividad ni la debilidad, por otra parte cualidades equivocadamente adjudicadas a lo femenino. La psicología ha mostrado que los soldados menos fuertes son los que no pueden soportar la espera y se lanzan al ataque. El mundo de la *escucha* tiene que ver con la fluidez y con la sutileza, con el susurro y con las señales, con la armonía en lugar de con el dominio, con la afirmación del poder al servicio de la vida en lugar de la vida al servicio del poder, tiene que ver con la dignidad y con el respeto, con la espera en lugar de con la obstinada autoafirmación, con el coraje en lugar de con el miedo, con la astucia en lugar de con el sometimiento. Esto no es privilegio de la mujer ni del varón empírico, sino de una dimensión ontológica poderosa que se puede llamar lo femenino, que no atañe exclusivamente a ninguno de los dos sexos; prueba de ello es la dificultad que tiene para salir a luz aún en el sexo femenino, como lo muestra la encuesta sobre los infartos en la Argentina, o las

decisiones de las mujeres que llegan a la conducción política. El paradigma imperante pugna por permanecer, pero ya Anaximandro en su sentencia se encargó de mostrarnos la justicia instaurada por el tiempo. Todo horizonte tiene algo de nerónico, sin embargo, la *escucha* puede advertirnos con respecto a los pasos inmediatos de nuestra acción.

CLARA KUSCHNIR

Profesora de Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Investigadora del Área Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Socia fundadora y primera presidenta de la Asociación Argentina de Mujeres en Filosofía, fundadora del Encuentro Nacional de Mujeres, directora del Seminario de Estudios de Género del Museo Roca (Buenos Aires). Autora de *María Luisa Bemberg, un cine con otra mirada.* Coautora de capacitación política para mujeres, género y cambio social en la Argentina actual. Codirectora del "II Encuentro Internacional de Feminismo Filosófico". Premio periodístico "Al maestro con cariño", (1933). Premio "Encuentro Nacional", (1994).

RAZÓN Y RESPONSABILIDAD

CLARA KUSCHNIR
Universidad de Buenos Aires

Cómo hablar de lo que todavía no sabemos con certeza

Los datos de la experiencia-mujer no son los que en general aparecen en los nutridos catálogos de la Filosofía Moral. También en este terreno hay un orden jerárquico en que los temas se organizan según un valor, la "seriedad". Parece ser que los planteos de las filósofas en cuanto mujeres, están cuidadosamente expurgados de este valor. En cuanto discutimos las iniquidades que el patriarcado filosófico nos ha legado como "identidad", dejamos de ser serias. Sin embargo, desafiando nuestra formación, que es tradicional y sabemos actúa como un gene recesivo, algunas feministas hemos optado por exiliarnos de ese meollo académico inhibitorio. Estamos haciendo el esfuerzo de instalar una buena parte de nuestra reflexión crítica en los márgenes. En estos márgenes donde se amontonan los problemas, a veces no encarados, otras no "institucionalizados" de la historia del pensamiento, en ese lugar, oscuramente entrevisto y rara vez abordado está el problema del género. ¿Cómo fue que empezamos a ocuparnos de temas "poco serios" cuando tenemos a mano un campo probado y prestigioso? Porque alguna vez ese proyecto complejo y misterioso que también somos, sufrió una interferencia, se confrontó con la experiencia concreta de mandatos absurdos y órdenes arbitrarias

que padecemos las mujeres, y como en las películas de ciencia ficción, escapó del sistema y nos sorprendió con otras alternativas.

Esas alternativas son marginales a la especulación pura. Parecen estar amasadas con materiales contaminados. Muchas podemos recordar el escalofrío que alguna vez nos produjo la sensación de que estábamos abdicando de nuestras convicciones racionales con todo el conflicto ético que tal disyuntiva plantea. Pero el solo hecho de que tales dilemas morales aparezcan una y otra vez con tanta fuerza y justamente en esta segunda mitad del siglo, puede ser interpretado como el efecto de una crisis moral profunda. Esta vez nos comprende porque la revisión que hemos emprendido de nuestra condición como mujeres exige una transformación total y es una parte, tal vez la más importante de esta crisis. Una de las formas en que se manifiesta es el embate contra la tradición racionalista. La otra, algo que llamaría un reordenamiento del concepto de "verdad", arranca de una interpretación más amplia que la tradicional, del potencial constructivo del lenguaje.

La deliberación racional tiene su propia inercia y como bien señalara Kant, no podemos parar en la ímproba tarea de examinar, justificar, fundamentar y así legitimar, hasta las últimas consecuencias, los sucesivos enlaces y encadenamientos que la reflexión propone a la reflexión. Nos preocupa que nuestras afirmaciones se engarcen unas en otras con lógica rigurosa. En la versión suavizada de esta exigencia de rigor racional se suele apelar al sentido común, al sentido de realidad, a las "verdades" de la ciencia, en fin a criterios que puedan ser "razonablemente compartidos". Gran parte del pensamiento de la modernidad ha consistido en una investigación denodada de tales criterios y justificaciones, tanto para guía de la conducta humana, como para fundamentación de las ciencias o para legitimación de la justicia, etcétera.

El supuesto implícito en esta actitud que Nietzsche llamaba "la voluntad de verdad" es que hay una verdad objetiva, como impresa o intrínseca a la realidad, al mundo, al ahí afuera, y que el proceso del conocimiento va revelando esta verdad, nos la pone al paso, nos permite descubrirla. En "Contingencia, ironía y solidaridad", Richard Rorty asume la crítica de algunas de estas

posiciones. No lo hace como antirracionalista. Se podría definir como no-racionalista o relativista ya que Rorty profesa un relativismo discretamente "relativo". La preocupación fundamental de Rorty pasa por la ética. No sólo la filosofía no es "espejo de la naturaleza" —esa es la tesis de su libro más famoso—, sino que la ley moral no es una instancia universal y objetiva. Hay que admitir, sin excluir el escozor que nos produce también a nosotras, que estos criterios morales, trascendentes, universales y absolutos siempre fueron discutidos y discutibles, pero nunca antes se les vio tan inermes y vulnerables como en nuestro tiempo. Como tales normas inspiraron la política y siguen vigentes en las instituciones que regulan la interrelación humana a partir de la idea del consenso entre personas, la herida infligida a la razón parece arrastrar a la totalidad de nuestro sistema de convivencia.

Me parece prudente aclarar que no soy posmoderna, al menos en el sentido trivial de la clasificación. No estoy poniendo en tela de juicio el efecto terapéutico de la argumentación y deliberación racionales. Descarto ese rechazo. Simplemente me apoyo en algunas argumentaciones posmodernas que me parecen válidas para eludir un racionalismo extremo. Quiero escabullirme del territorio tan diáfano y transparente de las *S*, las *P*, las *X*, las *Y* y las *Z* de las tablas de verdad y también de aquél otro de las ideas claras y distintas que desautorizan las argumentaciones de género, por falaces, paradójicas, contradictorias, mal fundadas, etcétera. ¡Qué hubiera sido de la sociedad y aun de la ciencia, si a lo largo de la historia, la diafanidad de la especulación se hubiera antepuesto como condición de la búsqueda! La búsqueda, la investigación, a menudo invaden un territorio hipotético, mal iluminado que se va esclareciendo en la medida en que el investigador avanza y va perfilando su objeto en el proceso, cuando no lo inventa. Los verdaderos filósofos fueron inventores. En lugar de máquinas inventaron y propusieron sistemas y modelos de personas y de sociedades. El reclamo de una racionalidad extrema a menudo marcha en sentido inverso a las propuestas de la imaginación.

Mucho de esta denodada exigencia de criterios más o menos universales, fundamentaciones, legitimaciones y justificaciones puede llegar a congelarnos, como una especie de *freezer* intelectual que inhibe nuestra creatividad. De todos modos si Kant pensó que se podía persuadir a la díscola naturaleza humana mediante una fórmula autoevidente, el resultado es que la perfección, el esplendor del Imperativo Categórico, su coherencia, su forma rigurosa no bastaron. Siempre recuerdo una aguda observación de Freud en "El malestar en la cultura" cuando comenta, no sin melancolía, que si tuviésemos una disposición espontánea hacia nuestro prójimo no habría por qué imponernos la obligación de amarlo. Lo amaríamos sin necesidad del mandato, que para colmo es exageradísimo. Nos ordena amar a nuestro prójimo como a nosotros mismos. Basta echar una mirada a la Historia para confirmar, si hiciera falta, que la razón rigurosa no es la facultad más apta para enfrentar nuestras pasiones. La modernidad perdió su apuesta moral al clausurar la legalidad de nuestras emociones, esos espacios de la naturaleza humana que por ser menos diáfanos resultaban inseguros. Este error se reitera cada vez que nuestra facultad racional se hace omnicomprensiva y prepotente.

Gran parte de nuestra experiencia de género transita por esos espacios mal iluminados, mal percibidos y mal definidos. Creo, como sostenía Virginia Woolf, que no hay mujeres y ninguna de nosotras lo es. El sentido de nuestra reflexión política y por lo tanto moral es precisamente rescatarnos de las definiciones y prácticas sociales sombrías en las que siempre hemos vivido confinadas. Por eso se nos presenta como problemático un planteo que se niegue a sí mismo un fundamento ético. Muchas creemos o, si prefieren, sentimos, que la emancipación de las mujeres es antes que nada un programa moral, que podemos construir ese programa moral racionalmente y que sin esa apuesta también nuestras aspiraciones de género quedarán libradas a la ley de la selva. Y agregaría que ese programa sólo puede ser encarado desde una postura crítica, escéptica y racionalista a la vez. Tengo un prejuicio; excluyo la idea de la sustitución de una clase de despotismo, la tiranía de la razón, por otro, la arbitrariedad de la sin razón.

Reconozco que es una posición ambivalente. En cuanto uno reniega de la universalidad de la norma, siente que se coloca al borde del ostracismo ético. Bajo la protección del paraguas kantiano uno podía justificar y defender aquellos valores que atañen a la dignidad de las personas. Estamos en el punto en que las ideas de lo que es la razón, el racionalismo, la racionalidad, lo razonable y los argumentos racionales, todo esto que alude a nuestras facultades deliberativas conscientes y a la metodología a ellas asociadas, aparece tan mediatizado por consideraciones antropológicas, sociológicas, psicológicas, biológicas, en suma "mediaciones culturales" de todo tipo, que uno se pregunta si no será mejor dejar la controversia allí donde está y partir hacia otros espacios. Puede que este juego de dudas y certezas conscientemente asumido nos sugiera respuestas éticas imaginativas, liberándonos de una exigencia de rigor que de todos modos nunca se satisface.

La redescripción de la mujer plantea algunos conflictos específicos. Las clasificaciones y los diversos abordajes tropiezan unos con otros. Nos estamos acostumbrando a aceptar, probar o rechazar hipótesis como quien va trazando una ruta y al mismo tiempo modifica la dirección, algo así como abrir un camino sobre un pantano. El escozor, el temblor, el ensueño, el descontento, la ilusión, el sentimiento de inadecuación son datos, hechos concretos de nuestro imaginario de género que a falta de definición tienen un efecto muy estimulante. No son pulcramente racionales pero dicen algo, aunque todavía no sabemos como codificarlos. Por eso, con frecuencia las feministas aparecemos como excéntricas en un universo de comportamientos patriarcales. No es cosa de acobardarse. Hasta hace menos de un siglo era inexpresable aquello que explicaba una acción involuntaria. Apareció Freud, inventó la palabra "inconsciente" y de pronto una zona oscura, entrevista pero misteriosa de la mente humana, se iluminó a tal extremo que casi no podemos hablar de moralidad, arte, sociedad humana sin hacer un lugarcito para nuestros impulsos inconscientes.

Rorty toma dos extremos Nietzsche y Wittgenstein como ejemplo de dos posiciones escépticas frente al racionalismo. De Nietzsche recupera su implacable crítica a la modernidad. Coincide con él

en cuanto a desembarazarse de la "voluntad de verdad" considerada por Nietzsche como una de las fantasías de la modernidad. Éstas imponen al pensamiento del filósofo y el científico el compromiso de descubrir, revelar, encontrar la Verdad, verdad que es planteada como la aspiración a un absoluto en el mundo exterior y en otros casos, como un absoluto en nuestra propia mente. La exigencia de alcanzar esa verdad nos ha sido transmitida como objetivo y finalidad del conocimiento. Rorty reivindica el compromiso del artista creador que valiéndose de la imaginación es el indicado para inventar las metáforas en las que cada época y cada cultura exponen y expresan sus verdades peculiares. En el otro extremo, en Wittgenstein encuentra Rorty los argumentos para una especie de "racionalismo restringido" que está implícito en su postura. Se sustenta en la idea de que la verdad es intrínseca a un sistema, un juego del lenguaje. No se trata de una adecuación con un hecho, algo que está afuera, sino que depende de la coherencia interna de ese juego. "Sólo las proposiciones pueden ser verdaderas o falsas. La verdad no es algo que se encuentra hecho allá afuera y que debo descubrir, sino algo que se construye, que los poetas, los filósofos, los científicos, los creadores en general construyen como creadores de lenguajes. Una palabra que alguien, uno de esos creadores o inventores de léxicos empieza a usar para expresar sus opiniones, sus observaciones, sus intuiciones o sus fantasías sin que sea fácil explicar por qué aparece, expande en un vocabulario y ofrece una redescripción de la realidad, una nueva verdad o una verdad más verdadera que el anterior. No se trata de una verdad objetiva y absoluta que refleja como un espejo un hecho que está allí afuera —palabras de Rorty— que ese léxico descubre, sino que esta verdad es aquel aspecto de la descripción que el léxico recién inventado posibilita. La sucesión de descripciones y redescripciones que abordamos como historia del pensamiento o de la ciencia o de la filosofía es, y aquí Rorty toma una expresión de Nietzsche, "un ejército móvil de metáforas". La certeza deriva de la coherencia interna de un juego del lenguaje, como un instrumento que sirve al objetivo para el que fue creado, no de la adecuación a un mundo externo a él, cuyas marcas vamos a descubrir y descifrar. Los léxicos o los

Juegos del Lenguaje son herramientas, dice Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*. Estas herramientas se usan y se construyen al mismo tiempo; revelan inquietudes y preocupaciones mutantes y como caminos que se abren de a poco en un bosque enmarañado, van cristalizando en una sucesión de "verdades", aquí con comillas, esto es, intrínsecas al léxico, "verdades" que se van imponiendo y que en algún futuro, que puede ser próximo o remoto, serán relevadas por la concresión de un nuevo lenguaje. El ejercicio de la racionalidad tal como aparece implícito en la exposición de Rorty, que como es obvio es un caso muy interesante de reflexión racional, es algo parecido a la aplicación de un sistema de reglas en un juego, algo así como "el juego de abalorios" descrito en la novela de Herman Hesse. Jugar bien es ajustarse al sistema. Los cambios registran el paso de un léxico a otro y la sucesión de culturas se reconoce por la aparición de nuevas metáforas, nuevos juegos del lenguaje. No se trata de hechos que son verdaderos con respecto a alguna realidad extrínseca, sino de proposiciones que lo son con respecto a un uso intrínseco y compartido.

Puedo imaginarme que en este punto ustedes se preguntan qué tiene que ver con nosotras esta visión que restringe la verdad al interior de determinados espacios definidos como juegos del lenguaje, que nos propone una "verdad" entre comillas en reemplazo de la Verdad mayúscula y en última instancia se desinteresa de ella como objetivo. Desde el punto de vista crítico responde a una pregunta que venimos haciéndonos desde siempre: ¿Cómo se explica la invisibilidad de la mujer o si quieren la inexistencia de la mujer para nosotras que lo somos? Porque no nos reconocemos en el significado de la palabra "mujer". En el léxico todavía vigente "mujer" implica una descripción que se pretende verdadera y no es más que la expresión de confusas relaciones de dominio en un juego del lenguaje dicotómico, la substancia pensante y la substancia extensa, el alma y el cuerpo, la naturaleza y la cultura, en el que siempre estamos en los casilleros desvalorizados. Quiero decir que no nos reconocemos en el significado de la palabra "mujer". La palabra que la nombra no nos incluye. Corres-

ponde a una clasificación que nos denigra y lo que sentimos que somos no calza en sus estereotipos.

La idea de que las palabras y los lenguajes crean la percepción del mundo que después aceptamos como adecuada puede ser ilustrada con varios ejemplos sugestivos. En el léxico de la modernidad se difundieron palabras que atribuían a los humanos características de fuerte proyección política: Igualdad, Libertad, Razonabilidad, etcétera. Y sin embargo, nadie fue tan iluminado por la luz de la razón como para extender a las mujeres el beneficio de estos atributos. El léxico del Iluminismo nos dejó del lado de la naturaleza y nos condenó a la inexistencia. La identificación entre mujer, hembra, sexo y género refleja esta visión y estamos tan excluidas del universo racionalista como Lilith de las sagradas escrituras. Aún en el mundo contemporáneo nuestros planteamientos no encajan todavía en el léxico socialmente vigente, lo que se traduce en las injusticias e inequidades además de la carga de agresión y cohersión que sobrellevamos aún hoy. Quiero poner un ejemplo concreto, es decir, nada filosófico, una experiencia cotidiana; desde hace unos años se advierte entre los varones una débil permeabilidad, una cierta resignación ante nuestra voluntad de cambio. Cuando pedimos la reforma de un código o una ley que nos proteja o una cuota de participación, no nos va tan mal. Eso creíamos. Conquistamos un paquete de leyes, la abolición de otras, como la despenalización del adulterio. Finalmente logramos una participación del 30 por ciento en la lista de parlamentarios, etcétera. ¿Y ...? Y qué... Todo sigue muy parecido. Como muchas de las viejas consignas fueron satisfechas, las mujeres se sienten perplejas y desconcertadas ante los obstáculos que impiden traducir estas conquistas a actitudes cotidianas. Es que el esquema narrativo y el lenguaje en el que se escribe la historieta son los mismos, lo cual prueba que nuestra invisibilidad no se resuelve con un canje de fotografías. Lo que tiene que cambiar es una concepción del mundo.

Un conflicto no existe hasta que no le ponemos un nombre. No se trata únicamente de que "la lucha de clases" no fue lucha de clases hasta que Flora Tristán usó la expresión "lucha de clases",

más tarde incorporada a la jerga del marxismo. Nombrar esos hechos permitió colocar en el espacio teórico la consideración de un conflicto entre dos comunidades, la de los trabajadores y la de los empresarios, dos totalidades cuyos intereses chocaban en virtud de una cierta relación con los medios de producción. La expresión "lucha de clases" hizo visible no sólo a esa guerra, sino también a la relación y a las partes. Al margen de que estemos de acuerdo con la importancia que Marx atribuye a la propiedad de los medios de producción, fue esta idea asociada a la anterior la que impulsó la organización consciente, esto es, deliberada de la clase obrera en función de objetivos político-sociales que todavía estremecen al siglo xx. En ese sentido "inconsciente", "superego", o "lucha de clases" que distintos sistemas alternativos han puesto en circulación son más que palabras, son herramientas inapreciables verdaderas, redescripciones del mundo en que vivimos. Su invención dio acceso a verdades más verdaderas. Las herramientas que estamos necesitando como mujeres, tal vez no pasen por la filosofía y por la política todavía copadas por la terminología patriarcal. Todavía se presentan vagamente como opciones verbales y consignas oscuramente entrevistas, metáforas encerradas en la poesía y la novela, fuertemente resistidas por el pensamiento patriarcal. Eso que Celia Amorós llama con tanta propiedad, "la razón patriarcal" es una fórmula extraordinaria. ¿Cómo hacíamos antes para nombrar de un solo soplo a la suma total de las tonterías filosóficas que dijeron sobre la mujer los pensadores tradicionales?

¿Cómo podemos las mujeres atrevernos a inventar o llevar a la superficie esas palabras que nos dan existencia y visibilidad, aún antes de encontrarlas? ¿Qué quiero decir con inventarlas o con darnos visibilidad? Tomemos como ejemplo las vicisitudes de "igualdad", expuestas por Genevieve Lloyd en *Man of reason*. La igualdad de los griegos describía la pertenencia a alguna de las tribus originarias. La igualdad era claúsula de la ciudadanía. Ni los esclavos, ni los metecos eran iguales. Con el correr de la Historia la idea de Igualdad fue proyectada hacia un escenario político muchísimo más amplio. Fue como la semilla fecunda

de múltiples reivindicaciones que dormían mudas y silenciosas en el corazón de los humanos. El léxico del Iluminismo hizo de "igualdad" su herramienta preferida. Los plásticos llegaron a representarla como una diosa envuelta en ondulantes túnicas griegas. Todos los seres humanos repentinamente fueron Iguales. La Razón, otra diosa con túnica, era el germen del discernimiento que los iluminaba por igual. Como iguales abolieron los privilegios de sangre o nacimiento. Las diferencias tenían que ver con una distinta apropiación de los bienes de la naturaleza, que el correcto uso de esta Razón permitía comprender y dominar. Es la idea de esta forma de igualdad lo que permitió el surgimiento del liberalismo y de las instituciones republicanas promoviendo en el imaginario social la idea de unos derechos, los derechos individuales, que habían sido privilegio de algunos grupos sociales y ahora eran inherentes a un "Yo", (hoy día advertimos que exageradamente mayúsculo), dueño y señor de la naturaleza, sujeto racional y por lo tanto autónomo y libre.

En la práctica ni las mujeres ni los indigentes usufructuaron nunca esta igualdad fruto bendecido de una congénita racionalidad. Pero esta idea de racional también se expandió más allá de lo previsto, dado el gran impacto que tuvo como la herramienta que permitía el desarrollo de las ciencias. Se hablaba mucho de "las leyes de la naturaleza". En el imaginario social esas leyes aparecían como constantes inamovibles. Las leyes de la Naturaleza empezaron a significar también objetivo, imparcial y universal. La ley moral y la ley jurídica, siguiendo el modelo de la ley científica, aspiraban a instalarse en un universo estable. En el caso de la moralidad nada parecía más apropiado para la moral que tenía que regular nada menos que la difícil interrelación humana, que una norma o una ley capaz de soportar la prueba de la universalidad. Colocar a la ley como un tribunal superior ajeno al arbitrio de un hombre, un monarca o un dictador, una ley igual para todos, puesto que todos somos iguales, es desde entonces una consigna tan intrínseca a los sistemas republicanos que algunos hasta se pueden permitir la coquetería de un rey.

En la experiencia concreta, la igualdad de las mujeres o la libertad de los trabajadores fueron como dibujos geométricos en

el mapa social y su capacidad de encender los corazones se fue diluyendo. Pero podemos apelar a algunos ejemplos muy próximos a nosotros del desarrollo de un léxico que redefine y redescribe. Por ejemplo, la idea misma de la diferencia entre "sexo" y "género" es nueva. La categoría de "género" es una herramienta tan reciente que Simone de Beauvoir no la usó, que yo recuerde, en *El segundo sexo*. Género es el ejemplo claro de una palabra que fue reinventada para explicar la experiencia específica de la mujer y que con el uso se transformó en una herramienta eficaz para objetivar esa experiencia. Es la mirada patriarcal la que enlaza el sexo al género para su más fácil apropiación, una mirada que ahora es denunciada como sexista y androcéntrica, otras dos palabras que pusimos en circulación...

Hay otros ejemplos de aparición e invención de tales herramientas. La palabra feminista reemplaza a sufragista y pone el acento en que la propuesta ya no se limita a la conquista de una ley. La expresión "trato galante" que inventó Graciela Hierro para describir esa especie de soborno encubierto que ejercita el patriarcado, fue para mí una herramienta extraordinariamente útil. Describía un hecho social, un aspecto de la relación hombre mujer, pero al mismo tiempo, redescribía una relación jerárquica y de dominio, solapada como fenómeno afectivo.

No poder ofrecer criterios absolutos, ni siquiera palabras absolutas, observar las fuertes alteraciones que sufrió en nuestro siglo el potencial emotivo de los términos más apreciados, todo esto parece una invitación al pesimismo. Personalmente creo que un buen grado de escepticismo es perfectamente compatible con una buena dosis de racionalidad. Sé, como ustedes, que la modernidad aceptó la esclavitud y el sometimiento de las mujeres con argumentos de apariencia muy racional. Esto prueba, si hace falta probarlo, que forma parte de una actitud escéptica, saludable aceptar que la argumentación racional no cubre todas las instancias de la deliberación humana. Pero la dificultad de establecer criterios morales absolutos no hace desaparecer el hecho concreto de nuestra preocupación moral. La dificultad sólo nos dice que un pensamiento diáfano, expurgado y racional es imposible. Kant

ya lo sospechaba. En todo caso estos tropiezos especulativos no anulan nuestro impulso, sin duda, moral de elaborar un proyecto para las mujeres y para la sociedad.

Antes, bastante antes de describirnos como humanos y previo a descubrirnos como individuos, la inmersión en el grupo, la tribu, la comunidad fueron condición de supervivencia. El otro era una parte del "uno". Formaba un todo con su propio sistema de necesidades. Por qué razón, cuál es el argumento que puede destruir una de nuestras intuiciones más profundas, el sentimiento de un "vínculo" originario indestructible que no pasa por la biología sino por la vida. Admito que no lo puedo demostrar. Es verdad que la pregunta que pone Rorty como ejemplo, "por qué no ser cruel" no tiene una respuesta satisfactoria. Y también advierto que la alternativa, "por qué ser responsable" tiene un mediano sustento racional, aún para un utilitarista. Sin embargo, se me presenta con mucha fuerza, como una preocupación y un sentimiento. La preocupación es por el otro. El sentimiento toma la forma de una obligación moral. La metáfora sería la de un vínculo que no puedo destruir sin desangrarme, mi responsabilidad.

La responsabilidad es en rigor una figura moral, pero también jurídica. Porque somos libres y autónomos, somos responsables de nuestros actos. Ser responsables de actos que ejecutamos y recaen sobre los demás, es lo que define su legalidad. Pero, ¿cuál es la situación si nos abstenemos de realizar la acción que beneficia a alguien? No me refiero al delito de omisión que es muy fuerte y supone daño. Me refiero a esa otra omisión que no está sancionada por la ley y que consiste en abstenerse de la conducta beneficiosa, la acción buena que redundaría en beneficio de alguien o muchos. Esta responsabilidad, no dicha, no hablada, no expresada, esa es la responsabilidad moral. No tiene sanción. No está codificada pero es la primigenia, la que tenemos que arrancar del lado oscuro de la ética y proyectar sobre el mundo en que vivimos. No asumir el espacio del otro se parece mucho a la indiferencia. La indiferencia tiene mucho que ver con las mujeres, con la invisibilidad de las mujeres. Hubo que borrar su existencia como personas. Así nadie se sintió responsable por su sometimiento.

Hubo hombres que lucharon por los esclavos, los siervos, los proletarios: otros lo hicieron por los negros, los judíos, los gitanos. Por las mujeres, que yo sepa... ninguno. Nadie sintió, ni siente, responsabilidad moral por las mujeres. La responsabilidad moral es un compromiso que hace obligatoria la acción. Su racionalidad, o si quieren su justificación, está asociada al vínculo y el vínculo, por supuesto, no es la forma transparente del "deber ser" sino el efecto múltiple y en perpetuo cambio de vivir inmersas en una comunidad humana en las que en general, la supervivencia y la vida buena son valores fuertemente deseados. Me remito al libro de John Bowlby cuyas implicaciones político filosóficas considero fundamentales.

El compromiso emergente del vínculo es la responsabilidad. La idea de responsabilidad nos permite visualizar el compromiso con la sociedad. Tanto es así que en medio de la crisis y desafiando el ridículo, contracorriente, penosamente, en una sociedad economicista que promueve y premia las formas más sofisticadas del egoísmo, proliferan extraños grupos que como los personajes de Bradbury memorizan, en este caso las reglas de su condición humana, para poder transmitirla a las generaciones venideras. Al margen de tantas crueldades como desfilan ante nuestros ojos, aparece gente que se siente responsable, esto es, comprometida con los animales, los bosques, el uso de la energía atómica, las campañas contra el SIDA, la lucha contra el narcotráfico, el equilibrio ecológico, la salud mental, las comunidades indígenas, los discapacitados, la polución de las aguas, quiero decir, centenares de problemas y conflictos que esa misma prédica hace visibles. El fracaso de muchas instituciones, la crisis de la clase política, la corrupción de la burocracia, todo armoniza en una gran escenificación del descalabro social al que estamos asistiendo sentados frente al televisor. Pero las sociedades no se evaporan. Frente a los peligros de una tecnología descontrolada emerge la necesidad de reinventar el vínculo para defender la preservación del planeta. Si pudiéramos aceptar, no dije demostrar sino aceptar, que ese compromiso mutuo está implícito en la unicidad de la vida gregaria, por laxo y ambiguo que sea, la pregunta "por qué ser

responsable" tendría por lo menos, sentido. Estamos cubiertos, recubiertos, inmersos en un mundo en que todo, desde los divorcios y casamientos hasta la desocupación y la miseria se diluyen en un fárrago de índices y coheficientes, tasas y promedios. Nuestra percepción social se ha centrado en un catálogo de cifras que abarcan hasta la cantidad de levadura con la que una máquina manejada por una computadora prepara un buen pan. La asociación entre el gusto del pan y la profesionalidad del panadero ha sido destruida. El vínculo desapareció y con él la responsabilidad del que aprieta las teclas.

Al principio hablábamos de proponer alguna, no una, si fuera posible, muchas alternativas, las que se nos ocurran, como sustitutivas del lenguaje moral tales que pudiéramos usarlas para promover nuevos programas. El viejo léxico es completamente patriarcal y no nos dice mucho. Di como ejemplo un uso moral, no jurídico de "responsabilidad". Pero necesitamos un juego múltiple, un léxico nuevo para hablar de nosotras, no como seres humanos en general, que nunca fuimos, sino como seres humanos mujeres, que es lo que querríamos llegar a ser. Estas palabras ya se están gestando y creo que iluminarán zonas insospechadas de nuestra experiencia. La razón rigurosa, la de la modernidad, ha tenido un cierto efecto inhibitorio sobre nuestra imaginación y estamos convalecientes. Si no creamos esos vocabularios aptos para hablar de nosotras no habremos instalado nuestro espacio propio, aquel cuarto de que hablaba Virginia, en el espacio de la comunidad y nuestro malestar por no tener una palabra que nos represente seguirá diluido en una nebulosa sicológico-social, segregado a las mesas feministas de los congresos de filosofía.

Para que nuestra pretensión adquiera realidad hace falta empeñarnos en inventar, construir el instrumento verbal, las herramientas que sirvan para construir un espacio moral y político del que podamos hablar sin retraducir "las verdades" del patriarcado, que podamos reconocer como "el nuestro". Lo llamo así, "el nuestro", porque no sé todavía qué nombre ponerle. Sé en cambio que no serán un conjunto de signos arbitrarios, sino la expresión de una manera diferente de redefinir los roles sociales, el mundo y sus instituciones.

Esta otra manera ya está en gestación y aunque no es fácil descubrirle el perfil en medio de la nube de polvo que envuelve al descalabro de nuestra cultura, podemos orientar nuestra imaginación hacia esa búsqueda. No seremos parteras de la verdad como quería Sócrates, sino parteras de la mujer, la que ustedes y yo no somos porque hemos crecido como híbridos en un espacio adverso.

REFERENCIAS

BENHABIB, Seyla. "Una revisión del debate sobre las Mujeres y la Teoría Moral", en *Isegoría*. núm. 6. Madrid, noviembre 1992.

———. "Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-François Lyotard". En *Feminism-Postmodernism*, editado por Linda Nicholson. New York-London, 1990. Routledge.

BOWLBY, John. *Vínculos afectivos-formación, desarrollo y pérdida*. Madrid, 1986. Ed. Morata.

CHALIER, Catherine. "Le Secret qui nous Habite", en *Le Cahiers du Grif*. Printemps 92. pp. 29-37.

DI STEFANO, Christine. "Dilemas of Difference: Feminism, Modernity and Postmodernism", en *Feminism-Postmodernism* editado por Linda Nicholson. New York-London, 1990. Routledge.

HORKHEIMER, Max. "La Rebelión de la Naturaleza", en *Crítica de la Razón Instrumental*. Buenos Aires. Ed. Sur, 1973.

LLOYD, Genevieve. *The Man of Reason-Male and Female in Western Philosophy*. University of Minnesota Press. Minnesota, 1984.

MAC KINNON, Catharine A. "Feminism Unmodified". *Discourses on Life and Law*. London, England. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, 1987, págs. 46-62 y 127-133.

MOLINA PETIT, Cristina. "Lo femenino como metáfora en la racionalidad Postmoderna y su (escasa) utilidad para la teoría feminista", en *Isegoría*. núm. 6. Madrid, 1992.

RORTY, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona. Ed. Paidós, 1989.

———. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid. Ed. Cátedra, 1979.

TRACY, B. Strong. (Edited by). "The Self and the Political Order". Blackwell. Oxford, 1992. pp. 161-176.

TORRETTI, Roberto. "Las investigaciones de Wittgenstein y la posibilidad de la Filosofía", en *El análisis filosófico en América Latina*. Fondo de Cultura Económica. México, 1985.

WITTGENSTEIN, Ludwig. "Conferencia sobre Ética". Ediciones Paidós. ICE de Barcelona (Colección Pensamiento Contemporáneo), 1989.

Diálogos sobre Filosofía y Género, editado por la Dirección General de Publicaciones, se terminó de imprimir en la Imprenta Universitaria el mes de septiembre de 1995, año del SEXAGÉSIMO ANIVERSARIO DEL ESTABLECIMIENTO DE LA IMPRENTA UNIVERSITARIA. Su composición se hizo en tipo Baskerville de 10:12, 9:10 y 8:9 puntos. La edición consta de 1 000 ejemplares en papel Cultural de 44.5 Kgs.